



Maquetado el 03/09/2014

Biblioteca Evoliana

<http://juliusevola.blogia.com/>

- Artículos de Evola
- Artículos sobre Evola
- Citas de Evola
- Entrevistas a Evola
- Biografías / Ensayos

Artículos escritos por Evola

Etica Aria: Rostros Del Heroismo (I)	7
Etica Aria: El Derecho Sobre La Vida (II)	12
Etica Aria: Fidelidad A La Propia Naturaleza (III)	17
Símbolos Y Mitos De La Tradición Occidental (I): El Aguila.....	22
Símbolos Y Mitos De La Tradición Occidental (II) La Navegacion.....	26
Símbolos Y Mitos De La Tradición Occidental (III) El Guerrin Meschino.....	29
Símbolos Y Mitos De La Tradición Occidental (IV) : El Trece Y El Elegido	33
La Civilización Americana	39
Meditaciones Desde La Cartuja	45
El Ejército Y La Obediencia.....	49
Polémica Evola-Guenon Sobre La Metafísica Hindú	53
La Espiritualidad Pagana En El Seno De La Edad Media Católica.....	54
Acerca De La "Fidelidad"	69
El Peligro Wagneriano	72
El Mayor Peligro	75
Una Mirada A La Ultratumba Bajo La Guía De Un Lama Tibetano	78
Hitler Y Las Sociedades Secretas.....	81
En Contra De Los Jóvenes	85
Ungern-Stenberg, "El Barón Loco"	87
El Emperador Juliano	90
Las Malas Interpretaciones Del Nuevo "Paganismo"	94
El "Amor Por Lo Lejano"	100
Radiografía De La Democracia. Dos Derechos	103
Notas Sobre La "Divinidad" De La Montaña.....	107
Actualidad De Wilfredo Pareto	113
Los Dos Rostros Del Liberalismo	118
Las Profecías De Donoso Cortés	121
Donoso Cortés.....	124
El Llamado De Donoso Cortés A Un Frente Espiritual Cristiano	128
"Servicio Al Estado" Y Burocracia	130
Metternich.....	131
Monsieur Gurdjieff	134
El Secreto De La Decadencia.....	137
El Fenómeno Henry Miller	141
Mi Encuentro Con Codreanu	145
Nacionalismo Y Tradición Por Hermann Gelovich Y Julius Evola.	148
Escritos Sobre La Francmasonería (01). Introducción Renato Del Ponte.....	152
Del Esoterismo A La Subversión Masónica.....	159
Sobre Las Relaciones Entre El Judaísmo Y La Masonería.	165
La Guerra Oculta. Malynski Y De Poncins.....	171
El Equívoco Del "Nuevo Paganismo"	182
Legionarismo Ascético: Encuentro Con El Jefe De Los "Guardias De Hierro"	187

La Prostitucion Sagrada	191
Virilidad Espiritual - Máximas Clásicas	196
La Superación Del Romanticismo	206
La Infatuación Maoista	208
Acerca De La "Contestacion Total"	212
El Mito Marcuse	216
Navidad Solar	220
El Doble Rostro Del Epicureismo	225
¿Qué Es El Zen?	228
El Libro De Té.....	230
Abuso De Confianza	232
El Secreto De Los Vedas.....	233
La Mujer Trata De Valer Tanto Como El Hombre	235
Reyes Que Curan.....	238
Lar Hordas De Gog Y Magog	241
Aceptar Y Entender.....	243
Ser De Derecha.....	246
La Cultura De Derechas.....	248
La Encrucijada Del Islam	250
Hesicasmo Y Yoga Cristiano	253
Existiría La Segunda Muerte	255
Las Revelaciones De Un Alemán Que Experimentó Los "Campos" Americanos.....	257
Conversaciones De Sobremesa Con Hitler.....	259
La Raza Del Hombre Fugaz	261
El Mundo Se Ha Precipitado A Una Edad Oscura	263
El 'Rojo' Revolucionario Y El 'Rojo' De Los Soberanos.....	266
El Doble Rostro De La Leyenda Del Grial	268
Fue La Revolución Francesa Una Venganza De Los Templarios	271
La Montaña Como Walhalla.....	273
Correspondencia Evola-Guenon: 11 Extractos.....	275

Artículos sobre Evola por otros autores

Artículos escritos por Eduard Alcántara:

Artículos Por Eduard Alcántara 285

Artículos escritos por Marcos Ghio y el Centro Evoliano de America:

Anarquismo Mítico Y Filosófico, Por El Centro De Estudios Evolianos..... 286

Un Estilo De Vida Para La Casta De Los Guerreros, Por Julián Ramírez..... 298

Introducción A La Edición Castellana De Imperialismo Pagano, Por Marcos Ghio..... 303

Julius Evola Y La Masonería, Por Marcos Ghio 313

Cristianismo Y Esoterismo, Por Marcos Ghio..... 322

El Filósofo Prohibido Y El Archivista, Por Marcos Ghio 332

El Mágico Grupo De Ur Y La Espiritualidad Romana, Por Marcos Ghio 343

Actualidad Y Vigencia Del Pensamiento Evoliano, Por Marcos Ghio..... 350

Evola Y El Postfascismo, Por Marcos Ghio..... 362

Roma Y Usa: Dos Imperios, Dos Mundos, Por Marcos Ghio 364

La Función De Evola Y Guénon: De Evolómanos Y Evolíficos, Por Marcos Ghio 376

Otros Artículos Por Marcos Ghio Y El Centro Evoliano De America..... 395

Homenaje a Julius Evola:

Homenaje A Evola (I) Julius Evola Y La Magia, Por Daniel Frot 396

Homenaje A Evola (II) Julius Evola Y La Masonería, Por M. Rick..... 400

Homenaje A Evola (III) Julius Evola Y La Tradición Hermética, Por Luigi Ferdinando Moretti 405

Homenaje A Evola (IV) Julius Evola Y El Zen, Por Christophe Levalois 410

Homenaje A Evola (V) Julius Evola Y El Catolicismo, Por Yves Chinon..... 413

Artículos escritos por Claudio Mutti:

Homenaje A Evola (VI) Julius Evola Y El Islam, Por Claudio Mutti..... 416

Entrevista A Claudio Mutti: Sobre Julius Evola 425

Artículos escritos por Alain De Benoist:

Julius Evola, Por Alain De Benoist 428

Julius Evola, Reaccionario Radical Y Metafísico Comprometido, Por Alain De Benoist 435

Otros autores:

El Legado De Un Tradicionalista Europeo. Julius Evola En Perspectiva. Por Guido Stucco 471

Julius Evola: El Último Gibelino, Por Ernesto Milà..... 494

Rebelión Contra El Mundialismo Moderno, Por Carlos Terracciano..... 500

El Origen Del Abstractismo Italiano: El Ambiente Romano, Por “Malva” 501

Julius Evola Un Filósofo De La Edad Del Lobo, Por Martin Schwarz 511

Evola, Pintor Futurista Y Dadaísta, Por Carlo Fabrizio Carli..... 515

Julius Evola En Italia: Síntesis Del Panorama Tradicionalista, Por Alberto Lombardo..... 519

Julius Evola O El Camino Más Peligroso, Por Antonino Bosco 522

Evola Y La Crítica De La Modernidad, Por Luisa Bonesio..... 525

Recepción Internacional a “Revolta Contra El Mundo Moderno”, Por Giovanni Monastra.. 536

Introducción A Julius Evola, Por Philippe Baillet 552

Evola Y El Tao-Tê-King De Lao-Tsé, Por Francisco García Bazán..... 577

El Budismo “Aristocrático” De Julius Evola, Por Jean Varenne..... 582

En El 30 Aniversario De Su Muerte: Julius Evola Y La Crítica Al Fascismo, Por José Luis Ontiveros 585

Por Una Ontología De La Técnica En Evola, Por Giovanni Monastra..... 594

La Tradición, Por Ernst Jünger 602

Evola Y Jünger, Por Gianfranco De Turris 605

La Recepción De La Obra De Gottfried Benn En Lenguas Romances..... 608

Tristan Tzara Y La Filosofía 616

Julius Evola Y La Sociedad Teosófica Independiente De Roma, Por Marco Colorado..... 631

Julius Evola Y El Tradicionalismo Ruso, Por Alexandr Duguin 637

Fuego En El Cuerpo. Julius Evola: Una Metafísica Del Sexo, Por Fernando García Mercadal.. 650

El Fascismo Rumano Y Los Intelectuales, Por La Revista Y Lweb “Le Libre Penseur” 652

Pensamiento De Julius Evola En Brasil, Por César Ranquenat Jr 660

Cuando Benedetto Croce “Esponsorizaba” A Evola, Por Alessandro Barbera 666

Evola Y Romualdi En España, Por Enrique Ravello 670

Presentación De La Tradición Romana, Por Antonio Tursi 677

Citas de Evola

Citas De Julius Evola (I): Sobre La Tradición..... 683

Citas De Julius Evola (II): Sobre La Contestación Global Contra El Mundo Moderno 689

Citas De Julius Evola (III): Sobre La La Historia Y El Mito 702

Citas De Julius Evola (IV): Sobre Autoridad, Jerarquía Y Aristocracia 711

Entrevistas a Evola

Conversación Sin Complejos Con El “Último Gibelino”, Entrevista De Enrico De Boccard 721

Las Entrevistas De Arthos : Julius Evola, Por Sergio Bonifazi 728

Entrevista Inédita Con Julius Evola: “Yo, Tristan Tzara Y Marinetti”, Por Marco Dolcetta 731

Entrevista Con Evola: “Ave Lucifer”, Por Elisabet Antebi 735

Entrevista A Julius Evola, En “La Nation Européenne..... 751

Entrevista A Julius Evola En Video 757

Biografías a Evola

Biografías De Evola: 759

Ensayos De Evola: 760

Artículos escritos sobre Evola por otros autores

Extraídos de la Biblioteca Evoliana:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/articulos.php>

Tomo todos todos los artículos de las seccion "artículos".

ETICA ARIA: ROSTROS DEL HEROISMO (I)

Biblioteca Evoliana.- En 1982, el Centro de Estudios Evolianos de Génova publicó en el nº 3 de sus Quaderni Evola, tres artículos escritos en 1942 y 1943. Diez años después, las Edizioni Settimo Sigillo reprodujeron estos textos en un pequeño cuaderno titulado Ética Aria, título, seguramente algo abusivo. El volumen incluía cuatro artículos; el primero de los cuales lleva el nombre de Rostros del Heroismo y ha sido traducido por Ernesto Milà para su blog infokrisis. Las ideas contenidas en los cuatro artículos fueron incluidas en Cabalgar el Tigre.

ETICA ARIA: ROSTROS DEL HEROISMO (I)

Un punto sobre el que a menudo hemos aludido y que en una investigación acerca de la "raza interior" no está carente de interés, se relaciona con el hecho de que, además del morir y del combatir, debe considerarse un "estilo" diferenciado, una diferente aptitud y un diferente sentido propio a la lucha y al sacrificio heroico. Más bien, generalmente, se puede hablar, aquí, de una escala, que varía según los casos, para medir el valor de la vida humana.

Precisamente los hechos de esta guerra [el texto fue escrito durante la II Guerra Mundial] revelan, a este respecto, contrastes que desearíamos ilustrar brevemente. Nos limitaremos esencialmente a los casos límite, representados, respectivamente, por Rusia y el Japón.

Subpersonalidad bolchevique

Qué la conducta de guerra de la Rusia soviética no tenga ni lo más mínimo en cuenta la vida humana y la personalidad, es algo que ya conocemos. Los bolcheviques reducen sus combatientes al nivel de un verdadero "material humano", en el sentido más brutal de esta siniestra expresión que se ha convertido en habitual en cierta literatura militar: un material por el que no se tiene que tener ningún respeto y que, por lo tanto, no hay que titubear a la hora de sacrificar de la forma más despiadada dondequiera que haga falta mínimamente. Por lo general, tal como ya se ha resaltado, el ruso siempre ha sabido ir con facilidad al encuentro de la muerte por una especie de innato y oscuro fatalismo; desde hace tiempo la vida humana siempre ha tenido un bajo precio en Rusia. Pero la utilización actual del soldado ruso como "carne de cañón" también es una consecuencia lógica de la concepción bolchevique que demuestra el desprecio más radical por el valor de la personalidad y afirma querer liberar al individuo de las supersticiones y "prejuicios burgueses", es decir, del "yo" y de "lo mío", intentando reducirlo a una dimensión de miembro mecanizado de un conjunto colectivo que se considera como lo único vital e importante.

Sobre esta base se perfila la posibilidad de una forma que nosotros llamaríamos "telúrica" y subpersonal del sacrificio y del heroísmo: es el rasgo del hombre colectivo omnipotente y sin rostro. La muerte sobre el campo de batalla del hombre bolchevizado representa para esta vía la fase extrema del proceso de despersonalización y destrucción de cada valor cualitativo y personal, que se

encuentra en la base del ideal bolchevique de “civilización”. Así puede realizarse verdaderamente lo que, en un libro tristemente famoso, Erich Maria Remarque dio como significado total de la guerra: la trágica irrelevancia del individuo en el hecho bélico, en el cual los puros instintos, las fuerzas elementales desatadas y subpersonales toman ventaja sobre cualquier valor e ideal.

En realidad, este dramatismo tampoco se experimenta en la medida en que el sentido de la personalidad ya se ha perdido y cualquier horizonte superior está previamente cerrado; la colectivización, también del espíritu, ya ha hundido sus raíces en una nueva generación de fanáticos, educada según el verbo de Lenin y Stalin. Se tiene así una forma precisa, casi incomprensible para nuestra mentalidad europea, de predisposición para morir y sacrificarse, e incluso hasta llegar a experimentar una siniestra alegría por la destrucción propia y ajena.

La mística japonesa del combate

Algunos episodios recientes de la guerra japonesa han hecho conocer un “estilo” del morir, que, sin embargo, tiene similitudes con el del hombre bolchevique, para atestiguar, al menos en apariencia, el mismo desprecio por el valor del individuo y, generalmente, de la personalidad. Se sabe, en efecto, que aviadores japoneses que se han precipitado sobre blancos, deliberadamente, con su carga de bombas, o de “hombres mina” predestinados a morir en su acción. E incluso parece que en Japón se haya sido organizado desde hace tiempo un cuerpo con estos “voluntarios de la muerte” [NdA: el autor alude a los “kamikazes”]. De nuevo, nos encontramos ante algo poco comprensible para la mentalidad occidental. Sin embargo, si intentamos penetrar en el sentido más íntimo de esta forma extrema de heroísmo, encontramos valores que representan la perfecta antítesis con el “heroísmo telúrico” y sin luz del hombre bolchevique.

En el caso japonés, las premisas, en efecto, son de carácter rigurosamente religioso, e incluso diríamos mejor ascético y místico. Esto no hay que entenderlo en el sentido más habitual, es decir, con la idea de que en Japón la idea religiosa y la idea imperial son una sola y misma idea y que el servicio al emperador se identifica con un servicio divino y el sacrificarse por el Tenno y por el Estado tiene el mismo valor que el sacrificio de un misionero o de un mártir, pero en un sentido absolutamente activo y combativo. Todo esto es cierto y forma parte de los aspectos de la idea político religiosa japonesa: sin embargo la última y más exacta referencia debe de ser buscada en un nivel superior, esto es en la visión del mundo y de la vida propia que sostiene el budismo y sobre todo la escuela Zen, que ha sido definida justamente como la “religión” del samurai, es decir de la casta específicamente guerrera en el Japón.

Tal visión del mundo y de la vida aspira esencialmente a desplazar el sentimiento de uno mismo sobre un plano transcendente, y relativiza el sentido y la realidad del individuo y de su vida terrenal.

Primer punto a considerar: el sentimiento de “venir de lejos”. La vida terrenal no es sino un episodio, no empieza ni acaba aquí, tiene causas remotas, es la tensión de una fuerza que se proyectará de otras formas, hasta la liberación suprema. Segundo punto: en relación a eso, se niega la realidad del yo, del yo

simplemente humano. La “persona” vuelve a tener el sentido que este término tuvo originariamente en latín, donde equivalía a “máscara” de actores, es decir un determinado modo de aparecer, una forma de “manifestación”... Según el Zen, es decir según la religión del samurai, existe algo inaprensible e indomable en la vida, algo infinito, susceptible de asumir infinitas formas, y que simbólicamente se designa como shûnya, es decir “vacío”, opuesto a todo aquello que es materialmente consistente y vinculado a una forma.

Sobre tal base se perfila el sentido de un tipo de heroísmo que puede llamarse en rigor “suprapersonal”, en oposición al bolchevique de naturaleza “subpersonal”. Se puede tomar la propia vida y arrojarla a la destrucción con una intensidad extrema, en la certeza de una existencia eterna y de la indestructibilidad que, no habiendo tenido principio, tampoco puede tener un fin. Lo que puede parecer extremo para alguna mentalidad occidental, resulta aquí natural, claro y evidente. No se puede hablar tampoco de tragedia sino en un sentido opuesto al del bolchevismo: no se puede hablar de tragedia a causa de la irrelevancia del individuo y por la posesión de un sentido y de una fuerza que, en la vida, va de allá de la vida. Es un heroísmo, que casi podríamos llamar “olímpico.”

Y aquí, de paso, señalamos la diletante banalidad de quienes han tratado de demostrar con cuatro renglones el carácter deletéreo que similares puntos de vista - opuestos a quienes suponen que la existencia terrenal sea única e irrevocable- tendría para la idea de Estado y de servicio al Estado. El Japón representa el más flagrante desmentido para semejantes elucubraciones; la vehemencia con que, junto a nosotros [NdA: en la época Japón era aliado de Italia en el Pacto Tripartito], Japón conduce una lucha heroica y victoriosa, demuestra sin embargo, el enorme potencial guerrero y espiritual que procede de un sentimiento experimentado de la transcendencia y de la suprapersonalidad tal como el que hemos aludido.

La “devotio” romana

Aquí conviene subrayar que, si en el occidente moderno se reconocen los valores de la persona, ello conduce también a una acentuación, casi supersticiosa, de la importancia de la vida terrenal que luego, al “democratizarse”, dio lugar a los famosos “derechos” del hombre y a una serie de supersticiones sociales, democráticas y humanitarias. Cómo contrapartida de este aspecto en absoluto positivo, se ha tendido a otorgar un similar énfasis a la concepción “trágica” -por no decir “prometeica”- algo que, así mismo, equivale a una caída de nivel.

Debemos, contrariamente a esto, recordar los ideales “olímpicos” de nuestras más antiguas y auténticas tradiciones; así podremos comprender que nuestro heroísmo aristocrático, libre de pasión, aparece en seres en los que el centro de su vida se sitúa verdaderamente sobre un plano superior, desde el que se lanzan, más allá de cada tragedia, de cada vínculo, de cada angustia, como fuerzas irresistibles.

Conviene realizar una breve evocación histórica. Aunque las antiguas tradiciones romanas sean poco conocidas, presentan rasgos similares a aquellos que suponen el don heroico de la misma persona en nombre del Estado y de los objeti-

vos de la victoria, que hemos visto también aparecer en la mística japonesa del combate. Aludimos al llamado rito de la “devotio”. Las bases de este rito son, naturalmente, sagradas. En él está también presente el sentimiento general del hombre tradicional, de que fuerzas invisibles están actuando tras el mundo visible y que el hombre, a su vez, puede influir sobre ellas.

Según el antiguo ritual romano de la “devotio”, un guerrero y, sobre todo un Jefe, puede facilitar la victoria a través de un misterioso desencadenamiento de fuerzas desencadenadas a partir del sacrificio deliberado de su persona cuando se realiza con la voluntad de no salir vivo de la experiencia. Se recuerda la ejecución de este ritual por parte del cónsul Decio en la guerra contra los latinos el 340 A.C., al igual que su repetición -exaltada por Cicerón (Fin. 11, 19, 61; Tusc. 1, 37, 39)- por otros dos representantes de la misma familia. El ritual tuvo un preciso ceremonial que atestigua la perfecta conciencia y lucidez de esta ofrenda heroica y sacrificial. Según el orden jerárquico, fueron invocadas inicialmente las divinidades olímpicas del Estado romano, Jano, Júpiter, Quirino; luego el dios de la guerra, Pater Mars; luego los dioses indigetas [dioses propios e los latinos que vivieron en el Lacio donde fueron adorados: Saturno, Quirino, Vesta y Jano, NdT], “dioses que tenéis potencia sobre los héroes y sobre los enemigos”; en nombre del sacrificio que se propone de realizar, se invocó “conceder fuerza y victoria al pueblo romano de los Quiriti y arrollar con terror, pánico y muerte a los enemigos de nuestro pueblo” (cfr. Livio, VIII, 9). Propuestas por el pontifex, las palabras de esta fórmula son pronunciadas por el guerrero, revestido por la praetesta [la toga praetesta era de lana blanca, tejida en el propio hogar, estaba revestida por un borde púrpura y era utilizada sólo en las grandes ocasiones, podía ser utilizada solamente por los niños menores de 16 años, los senados y los altos magistrados. NdT], con un pie sobre de una jabalina. Después de toda esta ceremonia se lanzaba al combate para morir.

La transformación del sentido de la palabra devotio es, así mismo, significativa. Aplicada originariamente a este orden de ideas, es decir a una acción heroica, sacrificial y evocadora, en el Bajo Imperio significó la simple fidelidad del ciudadano y hasta el esmero en el pago de la hacienda (devotio rei annonariae). Según las palabras de Bouché Lequerq, al final, “al ser reemplazado el César por el Dios cristiano, “devotio” pasó a significar simple religiosidad, la fe dispuesta para todos los sacrificios y, más tarde, una posterior degeneración de la expresión, convirtió a la “devotio” en “devoción”, en el sentido actual de la palabra, es decir una preocupación constante por la salvación, afirmada en una práctica minuciosa y recta del culto”.

En la antigua “devotio” romana tenemos pues signos bien precisos de un mística consciente del heroísmo y del sacrificio, que mantiene una estrecha conexión entre el sentimiento de una realidad sobrenatural y la lucha y dedicación en nombre del propio Jefe, del justo Estado y de la misma raza. No faltan testimonios acerca de un sentimiento “olímpico” del combate y de la victoria en nuestras antiguas tradiciones. De eso, nos hemos ocupado extensamente en otro lugar [especialmente en Rivolta contro il mondo moderno. NdT]. Sólo recordamos ahora que en la ceremonia del triunfo el “duce” victorioso asumía en Roma las insignias del dios olímpico, expresando así cuál era la verdadera fuerza que en él determinaba la victoria; recordaremos también que más allá del César mortal,

la romanidad veneró al César como un “vencedor perenne”, es decir como una especie de fuerza suprapersonal que encarnaba los destinos del Imperio.

Así, si en tiempos posteriores han prevalecido experiencias diferentes, las tradiciones más antiguas nos demuestran que el ideal de un heroísmo “olímpico” también ha sido un ideal nuestro, que también nuestra gente ha conocido la ofrenda absoluta, la consumación de toda una existencia en acto de arrojo contra el enemigo hasta el límite de la evocación de fuerzas abisales; una victoria, por fin, que transfigura y propicia participaciones en potencias suprapersonales. Así también sobre la base de nuestro legado ancestral se perfilan puntos de referencia en radical oposición al heroísmo subpersonal y colectivista que hemos indicado al principio, y también a cada visión trágica e irracional, que ignora aquello que es más fuerte que el fuego y el hierro, que la muerte y la vida.

Publicado en la sección Diorama mensile de la revista Il Regime Fascista, 19 de abril de 1942.

ETICA ARIA: EL DERECHO SOBRE LA VIDA (II)

Biblioteca Evoliana.- El segundo artículo que incluye la recopilación "Ética Aria", "El derecho sobre la vida" es una reflexión sobre "El derecho sobre la vida", publicado en la revista "Il Regime Fascista", el 17 de mayo de 1942. A Evola le llamó la atención el hecho de que solamente algunas doctrinas orientales y el estoicismo de Séneca, consideraban lícito el suicidio. En este artículo se preocupa por analizar bajo qué circunstancia el suicidio es una "salida honorable". El artículo inspira un capítulo entero de "Cabalgar el Tigre" que reproduce las mismas reflexiones y evidencia la tendencia que ya tenía Evola en los años 40 a transgredir las fronteras de lo políticamente correcto.

ETICA ARIA: EL DERECHO SOBRE LA VIDA (II)

Queremos tratar aquí, brevemente, no sobre el derecho sobre la vida en general, sino sobre el derecho sobre la misma vida, según la trasposición de la antigua fórmula *ius vitae necisque*, que equivaldría a la potestad de aceptar la existencia humana o bien de ponerle fin.

Vamos a considerar este problema desde el punto de vista puramente espiritual, por tanto nos situaremos más allá de las consideraciones de carácter social. Debe pues entenderse esta responsabilidad frente a uno mismo, en lugar de restringirla a los estrechos horizontes de la vida individual, considerando el sentido general de la propia existencia terrestre y supraterrestre. Nuestras consideraciones se mantendrán igualmente alejadas de cualquier referencia de carácter devocional, del plano condicionado y poco iluminado, al que habitualmente se alude. Aspiramos a mantenernos fieles a criterios propios de un realismo de carácter superior.

La opinión de Séneca

Sobre tal plano, la forma más severa y viril en la que se ha afirmado el derecho absoluto a disponer de la propia vida, ha sido afirmado por el estoicismo, especialmente en las formulaciones de Séneca. En los puntos de vista de esa filosofía se percibe –a ojos de muchos– un espíritu típico, no sólo romano, sino también ario-romano, aun cuanto se vea limitado por cierto entumecimiento y exasperación.

Para entender el alcance del punto de vista de Séneca –y, en general, la esencia de las ideas que aquí queremos exponer– hace falta condenar cualquier justificación del derecho a quitarse la vida, en casos en los que intervenga un motivo pasional. El hombre que se suicida impulsado por un sentimiento pasional es digno de ser condenado y despreciado. Es un vencido, un derrotado. Su acto de suicidio solamente atestigua su pasividad, su incapacidad para afirmarse y responder a los impulsos de la vida sensitiva, por encima de la cual es preciso situarse para poder considerarse verdaderamente hombre. No vale la pena, pues, dedicar ninguna línea a estos casos.

La justificación de Séneca del derecho al suicidio, en cambio, es interesante, porque se sitúa, decididamente, más allá de ese plano. La visión general de la vida de Séneca y el estoicismo romano se basa en la idea de que la vida es una lucha y una prueba. Según Séneca, el hombre verdadero está por encima de los mismos dioses porque estos, por naturaleza, no están expuestos a la adversidad y a las desgracias, mientras que el ser humano sí está expuesto a ellas y, por tanto, tiene el poder de triunfar. Infeliz no es quien ha conocido la desgracia y el dolor, nos dice Séneca, porque no ha tenido ocasión de experimentar y de conocer su propia fuerza. A los hombres les ha sido concedido algo más que estar exento de males; se le ha dado la fuerza para triunfar sobre ellos. Y las personas más golpeadas por el destino deben ser consideradas como las más dignas, de la misma forma que durante las batallas, se encomienda la defensa de las posiciones más expuestas y difíciles y las misiones más peligrosas a los elementos más fuertes y calificados, mientras que los menos osados, atrevidos y fuertes, los menos fuertes, son destinados a la retaguardia.

Ahora, en función de esa precisa afirmación de una visión viril y combativa de la vida, Séneca justifica el matarse. La justificación la pone en boca de la divinidad en *De providentia*, VI, 7-9, cuando escribe que dice no sólo se ha concedido al hombre verdadero, al sabio, una fuerza más fuerte que cualquier contingencia, sino que se le ha dado la posibilidad de abandonar el terreno de juego cuando lo desea: la vía de "salida" está siempre abierta, *pater exitus*. "Cuando no queráis combatir, siempre os es posible la retirada. Nada os ha sido dado más fácil que morir."

Enseñanzas arias

La expresión "*si pugnare no vultis, licet fugere*", aludía a la muerte voluntaria que el sabio tenía derecho a darse a mismo, en el espíritu del texto no debe ser entendida como una cobardía, en tanto que fuga. No se trata de apartarse de la vida porque uno no se siente lo bastante fuerte como para afrontarla como prueba. Implica, por el contrario, decir basta a un juego, cuyo sentido ya no se comparte, tras haber demostrado así mismo tener la capacidad para superar pruebas similares. Se trata de una "separación de la vida" fría, casi podríamos decir "olímpica", realizada por quien no se ha dejado dominar por los elementos que han ido apareciendo en su vida.

En las antiguas tradiciones arias se encuentran justificaciones para "salir" voluntariamente de la vida terrenal, con evidentes afinidades a la vía del estoicismo romano. Allí donde se ha renunciado a la vida en nombre de la vida misma, es decir cuando algo nos impide gozar o encontrar satisfacción (una carencia, una situación personal desesperada, un engaño, un fracaso) el suicidio es condenado sin paliativos. En tales casos, este acto no significa una "liberación", sino justo lo contrario: la forma más extrema, aunque bajo la apariencia de un rechazo, de apego a la vida, de dependencia de la vida y de sometimiento a los "deseos". Ningún "más allá" espera a quien utiliza tal violencia contra sí mismo; la ley de una existencia sin "luz" se reafirmará en torno a quien haya optado por esta vía.

Tendría, en cambio, derecho a poner fin a la vida terrenal quien permaneciera en una situación de distanciamiento y separación frente a la vida, hasta el punto de que le daría igual vivir o no-vivir. En esos casos, se podría plantear la pregunta de qué es lo movería a una persona en tal coyuntura interior a asumir la iniciativa del suicidio. Tanto más por el hecho de que quien ha alcanzado tal estado de perfección interior ha asumido también en una alguna medida el sentido supra-personal de su existencia en tierra, sintiendo, al mismo tiempo, que el conjunto de esta existencia no es sino un breve tránsito, un episodio, el aparecer para una misión dada o una prueba particular, un viaje durante las horas "a través de la noche", como dicen los orientales. Advertir un aburrimiento absoluto, una impaciencia o una intolerancia ante el paso del tiempo y lo que todavía tenemos por adelante ¿acaso no sería un resto humano, una debilidad, algo todavía no "resuelto" y aún no aplacado por el sentido de la eternidad, o, al menos, por las "grandes distancias" no-terrenales y no-temporales?

¿Es "mía" la vida?

Dicho esto, hay otra consideración de principio que es posible realizar. Se puede tener realmente derecho sólo sobre aquello que nos pertenece. El derecho a dar fin a la propia vida está condicionado por lo tanto a que esta vida pueda ser verdaderamente "mía". Y hablando de "vida", no podemos reducirla solamente al cuerpo, el organismo fisco-psíquico sobre el que, generalmente, se juzga que se tiene el derecho de poner término a su duración; ni se tiene que excluir la misma vida de los sentimientos y las sensaciones.

Ahora, en términos absolutos, ¿puede decirse que, verdaderamente, todo eso es "mío" o se refiere a "yo mismo"? Aquí cada cual se forja sus propias ilusiones que, sin embargo, un instante de reflexión bastan para disipar. Un texto de la tradición aria, sitúa el problema de modo muy tangible en forma de diálogo. El sabio pregunta: "¿Tiene un soberano poder para ejecutar, exiliar o amnistiar a quién quiera en su reino"? -"Ciertamente". "Que piensas entonces sobre esto: ¿el cuerpo soy yo mismo? O también, qué dices: La sensación soy yo mismo, la percepción soy yo mismo, puede realizarte este deseo: Así debe ser mi sensación o percepción, así no debe ser?" La respuesta al interrogatorio debe ser por fuerza negativa. No se puede hablar de "mi cuerpo" o de "mi vida", porque entonces debería tratarse de cosas sobre las que no tengo poder, mientras que, de hecho, tal poder o es nulo, o bien mínimo. No es el principio y la causa de "nuestra" vida, aquello que nosotros recibimos, sino que en las antiguas tradiciones arias todo esto es considerado como un "préstamo" que va parejo al deber restituir a otro tal vida, engendrando a un hijo. De aquí que el primogénito fuera llamado "el hijo del deber."

Por lo demás, allá dónde la vida fuera de nuestra propiedad, debería ser posible separarse de la existencia terrenal a través de un puro acto del espíritu o la voluntad, sin actos violentos exteriores, algo imposible para la casi totalidad de los hombres, porque sólo algunas tradiciones antiguas consideraron la posibilidad de una "salida" de este tipo en figuras absolutamente excepcionales. Suicidándose y matando al cuerpo físico, se ejerce por tanto violencia sobre algo que no puede decirse que sea nuestro, algo que no depende de nosotros mismos: algo sobre lo que no puede decirse que tengamos, en derecho, *jus vitae necis-*

que: menos incluso que sobre los propios hijos, que, al menos, han sido engendrados por nosotros.

Aquí sin embargo puede presentarse una objeción. Puede decirse que, precisamente porque no hemos querido ni creado nuestra vida, no estamos obligados a aceptar o conservar en todos los casos este "préstamo" o "regalo" y, por tanto, en un momento determinado tenemos el derecho a ponerle fin. Para aceptar este razonamiento, naturalmente, deberemos presuponer que se ha realizado la condición ya señalada, es decir, que se ha operado un distanciamiento con la vida misma, capaz de demostrarse a sí mismo con pruebas positivas y no con simples palabras o sugerencias. De otra forma, considerar la vida como algo extraño que se puede conservar o devolver a quién sin nuestro consentimiento, nos la ha dado, sería una simple ficción mental. Así pues, seguimos, en el terreno aplicable solo a casos excepcionales.

Pruebas de reacción sobre el destino

La solución de esta dificultad está condicionada por los puntos de vista que derivan de la visión general del mundo. La mayor parte de los occidentales modernos, a causa de la religión predominante, se han acostumbrado a considerar el nacimiento físico como el principio de su vida. Para ellos el problema, naturalmente, es bastante grave, porque allí dónde el nacimiento, y por tanto la vida terrenal, no son consideradas como efecto de una causa o de una confluencia de circunstancias externas, el nacimiento queda vinculado únicamente a la voluntad divina.

Tanto en un caso como en el otro, la voluntad propia no juega ningún papel, por lo que, allí dónde no se sea lo suficientemente devoto para aceptar la vida por amor de Dios, con resignación y obediencia, puede aparecer siempre la actitud de quien reivindica la misma libertad frente a lo que él no ha deseado.

Pero el examen de la mayor parte de las más antiguas tradiciones indo europeas no coinciden con este punto de vista. Afirmaban, inicialmente, una preexistencia con respecto a la vida terrenal y una relación de causa y efecto -a veces incluso de elección-, entre la fuerza preexistente al nacimiento físico y la misma vida. Ésta, en tal caso, no pudiendo ser atribuida a una voluntad exterior y humana del individuo, va a representar un orden penetrado por un determinado sentido, algo que tiene su significado para el Yo, como una serie de experiencias importantes no en sí mismos, sino respecto a nuestra realización. En una palabra, entonces aquí abajo, la vida ya no es una casualidad, sino que más bien puede considerarse como algo a aceptar o rechazar según mi libre albedrío, ni como una realidad que se impone frente a la que solamente se puede permanecer pasivo, bien con una resignación obtusa o manifestando una constante resistencia. Surge en cambio la sensación de que la vida terrenal es algo, sobre lo que nosotros, antes de ser seres terrenales, nos hemos, por así decirlo, "comprometido" y, en cierta medida, implicado, incluso como en una aventura o como en una misión o una elección, asumiendo los aspectos problemáticos y trágicos de la misma.

Es difícil que esta superioridad o, también, sencillamente aquel distanciamiento frente a la vida, que permitiría arrojarla, no se acompañe, como ya hemos señalado, por un sentido de la existencia, el cual, en muy pocos casos, induciría a comprender la decisión de “acabar” con ella. Todos sabemos que antes o después el fin vendrá, por lo tanto, la actitud más sabia frente a las contingencias sería descubrir el sentido oculto, la parte que tiene en el todo, que en el fondo -según el punto de vista señalado- se basa en nosotros y está contenido en nuestro deseo de trascendencia. Y allí dónde fuera sincera y decisiva nuestra impaciencia ante lo eterno, por conocer la existencia más allá de la terrenal, daría sentido a la frase de una mística española: “en tan alta vida espero, que muero porque no muero”; a partir de ese momento, se concibe la vida como prueba, en lugar de interrumpirla con una intervención directa y violenta. Mediante las intervenciones heroicas en un conflicto bélico, o en las ascensiones en alta montaña, o en exploraciones y misiones arriesgadas, hay miles de posibilidades para interrogar a la vida sobre el “destino” y obtener respuestas sobre las razones profundas para proseguir aquí una vida humana.

Publicado en la sección “Diorama mensile” de la revista “Il Regime Fascista”, 17 de mayo de 1942.

ETICA ARIA: FIDELIDAD A LA PROPIA NATURALEZA (III)

Biblioteca Evoliana.- El tercer y último artículo publicado en la recopilación “Ética Aria” supone una insistencia habitual, no solo en Evola, sino en toda la filosofía clásica: “¿Quién soy yo?”. Algunas escuelas sapienciales aseguran en que solamente la respuesta a esta pregunta es suficiente para alcanzar la iluminación. Por otra parte, se dice que en las dos columnas de acceso al templo de Delfos se encontraban inscritas estas dos frases: “Nada de más” como símbolo de la austeridad necesaria en la vida y “Sé tu mismo”, como recuerdo de la necesidad del ser humano de encontrarse a sí mismo. Evola escribió estas líneas cuando Italia vivía los momentos más trágicos de su historia. En efecto, el artículo fue publicado en la revista “La Vita Italiana”, en marzo de 1943.

ETICA ARIA: FIDELIDAD A LA PROPIA NATURALEZA (III)

Hoy más que nunca sería preciso comprender, que incluso los problemas sociales, en su esencia, siempre remiten a problemas éticos y que afectan a la visión general de la vida. Quien aspira a solucionar los problemas sociales en un plano puramente técnico, sería algo parecido a un médico que únicamente se dedicara a combatir los síntomas epidérmicos de un mal, en lugar de indagar y llegar hasta la raíz profunda del problema. La mayor parte de las crisis, de los desórdenes, de los desequilibrios que caracterizan a la sociedad occidental moderna si bien, en parte, dependen de factores materiales, al menos en la misma medida también dependen de la silenciosa sustitución de una visión general de la vida por otra, de una nueva aptitud con respecto a sí mismos y a la propia suerte, celebrada como una conquista, cuando en realidad supone una desviación y una degeneración.

En el orden de cosas que aquí queremos tratar, tiene un relieve particular la oposición existente entre la ética “activista” e individualista moderna y la doctrina tradicional y su espacio dedicado a la “propia naturaleza”.

En todas las civilizaciones tradicionales -aquéllas que la vacua presunción “historicista” considera “superadas” y que la ideología masónica juzga “obscurantistas”- el principio de la igualdad de la naturaleza humana siempre fue ignorado y considerado como una aberración. Cada ser tiene, con el nacimiento, una “naturaleza propia”, lo que equivale a decir un rostro, una cualidad, una personalidad, siempre, más o menos, diferenciada. Según las más antiguas enseñanzas arias y también clásicas, esto no fue “casual”, sino que se consideraba como efecto de una especie de elección o determinación anterior al mismo estado humano de existencia. La constatación de la “propia naturaleza” no fue nunca el producto de la suerte o del azar. Se nace incontestablemente con ciertas tendencias, con ciertas vocaciones e inclinaciones, en ocasiones sin que sean patentes ni precisas, pero que afloran y salen a la superficie en determinadas circunstancias o pruebas. Frente a este elemento innato y distinto en cada uno de nosotros, ligado al nacimiento, si no incluso -como sugieren las enseñanzas ya señaladas- a algo que viene de más lejos, e incluso que precede al mismo nacimiento, cada uno tiene un margen de libertad.

Y esto aquí desemboca en la oposición entre las "vías" y las "éticas": las primeras son tradicionales, las segundas son "modernas". El punto esencial de la ética tradicional es "ser uno mismo y permanecer fiel a uno mismo". Es preciso reconocer y querer lo que se es, en vez de intentar realizarse de manera diferente a lo que se es. Eso no significa para nada pasividad y quietismo. Ser uno mismo siempre es, en cierta medida, una tarea, una forma de "mantenerse firme". Implica una fuerza, una determinación, un desarrollo. Pero esta fuerza, esta determinación, este desarrollo, tienen una base, amplía las predisposiciones innatas, se relaciona con un tipo de carácter, se manifiesta con rasgos de armonía, de coherencia consigo mismo, de organicidad en definitiva. El hombre se va construyendo, es decir, va pasando a ser "de una pieza". Sus energías son dirigidas a potenciar y refinar su naturaleza y su carácter, a defenderlo contra cada tendencia extraña, contra cada influencia que pretenda alterarlo.

Así la antigua sabiduría formuló principios como éste: "Si los hombres hacen una norma de acción no conforme a su naturaleza, no deberá ser considerada como norma de acción". Y también: "Mejor cumplir el propio deber aunque de forma imperfecta, que el deber de otro bien ejecutado. La muerte en cumplir el propio deber es preferible; el deber de otro tiene peligros mucho mayores". Esta fidelidad al propio modo de ser ascendió hasta alcanzar un valor religioso: "El hombre alcanza la perfección -se dice en un antiguo texto ario- adorando a aquel del cual proceden todo los vivientes y que penetra todo el universo, a través del cumplimiento del propio modo de ser". Y, finalmente: "Siempre haz lo que tenga que ser hecho, de conformidad con tu propia naturaleza, sin experimentar apego, porque el hombre que actúa con desinterés activo alcanza lo Supremo".

Todo esto se ha convertido en horrible e insoportable para la civilización moderna, especialmente cuando se hace alusión al régimen de castas. Pero se elude completamente hablar de castas y casi no se habla siquiera de "clases" y apenas se realizan alusión a "categorías sociales". Hoy se hacen saltar los "compartimentos estancos" y se "va hacia el pueblo"... Tales prejuicios son el fruto de la ignorancia y a lo sumo se explican por el hecho que, en lugar de considerar los principios de un sistema, se pasa a formas extraviadas, vacías o degeneradas del mismo. Hay que recordar que la "casta", en sentido tradicional, no tiene absolutamente nada a ver con las "clases"; la clase es una distribución completamente artificial realizada sobre una base esencialmente materialista y economicista, mientras que las castas se relacionan con la teoría de la "propia naturaleza" y la ética de la fidelidad a ella.

Por esta razón -en segundo lugar- frecuentemente aparece un régimen de castas de facto, sin fundamentación doctrinal y, por lo tanto, sin tampoco que fuera usada la palabra "casta" o una palabra parecida: tal como en cierta medida ocurrió durante la Edad Media.

Reconociendo la misma naturaleza, el hombre tradicional también reconoció su "lugar", su función y las justas relaciones de superioridad e inferioridad. Las castas o los equivalentes de las castas, antes de definir grupos sociales, definieron funciones, modos típicos de ser y de actuar. El hecho de que la casta correspondiera a las tendencias innatas y aceptadas y a la naturaleza propia de los individuos vinculados a estas funciones, determinó su pertenencia a la casta correspondiente, de modo que, en los deberes propios a ellas, cada uno pudo

reconocer el cumplimiento normal de su propia naturaleza. Por eso, en el mundo tradicional, el régimen de las castas tuvo una calma y una serenidad institucional, evidente a los ojos de todos, y no se asentó sobre ningún exclusivismo, sobre abusos de autoridad o sobre la voluntad de unos pocos. En el fondo, el principio romano bien conocido "suum cuique tribuere" [dar a cada uno lo suyo. NdT] remite exactamente a la misma idea. En tanto que los seres eran considerados fundamentalmente desiguales, resulta absurdo que todo fuera accesible a todos y a cada uno; se consideraba que cada casta tenía sus elementos y leyes adecuadas a su función específica. No tenerlas implicaba una desnaturalización y una deformación.

Las dificultades que surgen en quienes viven en las condiciones actuales -muy diferentes del sistema que estamos describiendo- se relacionan con individuos que manifiestan vocaciones y aptitudes diferentes a las del grupo en el que se encuentran por nacimiento y tradición. En un mundo "normal" -esto es, tradicional- tales casos son una excepción y ello por una razón precisa: porque en aquellos tiempos los valores de sangre, de raza y de familia fueron reconocidos de forma natural y por ello se realizaba, en gran medida, una continuidad biológico hereditaria, vocacional, de cualificaciones y de tradiciones. Precisamente, ésta es la contrapartida de la ética del ser uno mismo: reducir a lo mínimo la posibilidad de que el nacimiento sea verdaderamente una casualidad y que el individuo en un momento dado de su vida se encuentre desarraigado, en disonancia con su entorno, con su familia, e incluso consigo mismo, con el propio cuerpo y la propia raza. Además, hay que señalar que el factor materialista y utilitario en estas civilizaciones y sociedades estuvo notablemente reducido y estaba subordinado a valores más altos, íntimamente experimentados. Nada parecía más digno que seguir a la propia actividad natural, que la vocación que realmente estuviera conforme al propio modo de ser, por humilde o modesta que fuera: hasta tal punto, que pudo concebirse, que quien se mantenía de conformidad a su propia función y seguía la ley de la casta, cumpliendo con impersonalidad y pureza los deberes inherentes a la misma, tenía la misma dignidad que el miembro de cualquier casta "superior": un artesano, igual a un miembro de la aristocracia guerrera o un príncipe.

De aquí también procede aquel sentido de dignidad, de calidad y de diligencia que se ha descubierto en todas las organizaciones y profesiones tradicionales; de aquí, aquel estilo, que hacía de un herrero, un carpintero o un zapatero no hombres embrutecidos por su condición sino casi como "Señores", personas que libremente tenían elección y ejercían su actividad, con amor y entrega, siempre dejando en su trabajo una huella personal y cualitativa, manteniéndose desapegados de la pura preocupación por las ganancias y los beneficios.

El mundo "moderno", sin embargo, ha optado por seguir el principio opuesto, la vía un olvido sistemático de la naturaleza propia, la vía del individualismo, del "activismo" y del arribismo. El ideal ya no es ser aquello que realmente se es, sino "construirse", aplicándose a cada actividad, al azar, o bien por consideraciones completamente utilitarias. No es actuar con fidelidad y pureza, el propio ser, sino usar todas las energías para ser lo que no se es. El individualismo, está en la base de tales puntos de vista, es decir el hombre atomizado, sin nombre ni rostro, sin raza y, sin tradición, ha pregonado, lógicamente, la pretensión de la igualdad, ha reivindicado el derecho a poder ser todo lo que cualquier otro tam-

bién pueda ser, y no ha querido reconocer diferencia más verdadera y justa que la construida por sí mismo de manera artificial, en el seno de una civilización materializada y secularizada. Como sabemos, esta desviación ha llegado al límite en los Países anglosajones y puritanos. Haciendo frente común la Ilustración masónica, la democracia y el liberalismo, se ha alcanzado un punto en el que para muchos, cada diferencia innata y natural aparece como un feo elemento "naturalista", cada punto de vista tradicional es juzgado como algo oscurantista y anacrónico y no se oye más que la absurda idea de que todo está abierto a todos, que se tengan iguales derechos e iguales deberes, que exista una única moral, común para todos que debería incluso imponerse, permaneciendo indiferentes sino hostiles antes las individuales naturales y las diferentes dignidades. De aquí, también, procede todo antirracismo, la negación de los valores de la sangre o de la familia concebida tradicionalmente. En rigor podríamos hablar, sin eufemismos, de una real "civilización" compuestas por los "excluidos de las castas", por los parias felices con su condición.

Precisamente en el marco de tal seudocivilización surgen las "clases", grupos sociales que no tienen nada que ver con las castas, carentes de base orgánica y verdadero sentido tradicional. Las clases son agrupaciones sociales artificiales, determinadas por factores extrínsecos y casi siempre materialistas. La clase, casi siempre, tiene una base individualista; es el "lugar" que recoge a todos los que han alcanzado una misma posición social, con independencia de aquello que por naturaleza realmente son. Estas agrupaciones artificiales tienden luego a cristalizar, engendrando tensiones interclasistas. En la disgregación propia a este tipo de "civilización", también se produce la degradación de las "artes" que se convierten en simple "trabajo", el antiguo artífice o artesano se convierte en el "obrero" proletariado, cuya tarea únicamente sirve como medio para obtener un jornal, que sabe sólo pensar en términos de "sueldos" y "horas de trabajo" y, poco a poco, va a despertar en su interior necesidades artificiales, ambiciones y resentimientos, puesto que las "clases superiores", finalmente, no muestran ningún rasgo que justifique su superioridad, sino, tan solo, una mayor posesión de bienes materiales. Por tanto, la lucha de clase es una de las consecuencias extremas de una sociedad que se ha desnaturalizado y ha terminado considerando proceso de desconocimiento de la propia naturaleza y de pérdida de la tradición, como una conquista y como un progreso.

También aquí se puede considerar una perspectiva racial. La ética individualista corresponde indudablemente a un estado de mezcla de los linajes, en la misma medida en que la ética del ser uno mismo corresponde, por otra parte, a un estado de pureza racial predominante. Allí donde las sangres se cruzan, las vocaciones se confunden y cada vez resulta más difícil ver claramente la propia naturaleza, crece cada vez más la volubilidad interior, señal inequívoca de la falta de verdaderas raíces. Las mezclas étnicas propician el surgir y el potenciarse como conciencia del hombre como mero individuo, mientras que también favorecen todo lo que es actividad "libre", "creativa", en sentido anárquico, "habilidad" irónica, "inteligencia" en sentido racionalista o estérilmente crítica: todo eso, a expensas de las calidades del carácter, de un debilitamiento del sentimiento de la dignidad, del honor, de la verdad, de la rectitud, de la lealtad. Se determina así también, a nivel espiritual una situación oblicua y caótica, que para muchos de nuestros contemporáneos resulta normal; por ello, los casos de individuos llenos de contradicciones, que ignoran lo que significa vivir, que no

saben lo que quieren, más allá de los bienes materiales, en contraste con la tradición, el nacimiento y su destino natural, ya no aparecen como anomalías, sino como si se tratara del orden natural de las cosas, que refutaría y demostraría lo artificial, absurdo y opresivo de la tradición, la raza y el nacimiento.

Los que aluden habitualmente a problemas sociales y predicán "justicia social", deberían preocuparse más intensamente de los problemas éticos y de la visión general de la vida, si desean tener éxito en la lucha contra los males que, de buena fe, combaten.

El punto de partida de un proceso de rectificación no puede partir de la absurda idea clasista, sino de su superación a través de una vuelta a la ética de la fidelidad a la naturaleza propia y por lo tanto a un sistema social bien distinto y articulado. A menudo hemos dicho que el marxismo no ha surgido porque existiera una real indigencia proletaria, sino al revés: es el marxismo quien ha creado una clase social, la clase obrera proletarizada por desnaturalización, llena de resentimiento y de ambiciones contra natura. Las formas más externas del mal pueden curarse con la "justicia social", en el sentido de una distribución de los bienes materiales más equitativa que la actual; pero estas medidas nunca alcanzarán a la raíz interior sino se actúa enérgicamente afirmando y sosteniendo una visión general de la vida; si no se despierta el amor por la calidad, la personalidad y la naturaleza propia; si no se devuelve su prestigio al principio, desconocido solamente en los tiempos "modernos", de una justa diferencia conforme a la realidad y si de tal principio no se extraen, en todos los terrenos, las justas consecuencias, respecto al tipo de civilización que prevalece en el mundo moderno.

Publicado en "La Vita Italia" marzo de 1943.

SÍMBOLOS Y MITOS DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (I): EL AGUILA

Biblioteca Evoliana.- El artículo que lleva como único título "El Águila" fue publicado inicialmente por Evola el 30 de noviembre de 1941 e incluido posteriormente en 1977 en la recopilación "Símbolos de la Tradición Occidental" y posteriormente en "Símbolos y Mitos de la Tradición Occidental" publicado en 1980 por las Ediciones Arché. Los artículos sobre simbolismo no son habituales en la obra de Evola. Sin embargo, en los años 40 publicó una serie de artículos sobre esta materia y, especialmente en su relación con la tradición romana. Los iremos publicando sucesivamente en esta Biblioteca virtual.

SIMBOLISMO DEL AGUILA

El simbolismo del Aguila tiene un carácter eminentemente tradicional. Inspirándose en precisas analogías, entre los símbolos y los mitos de todas las civilizaciones de tipo tradicional, es uno de los que mejor atestiguan una impronta invariable e inmutable fuera de las diferentes formulaciones de que fue objeto según las razas. Precisemos a continuación que en la tradición aria, el simbolismo del Aguila siempre ha tenido un carácter olímpico y heroico. Tal es lo que vamos a intentar demostrar mediante referencias y aproximaciones.

El carácter olímpico del simbolismo del Aguila está directamente relacionado con la consagración de este animal al dios olímpico por excelencia, Zeus quién entre los ario-helenos (al igual que Júpiter entre los ario-romanos) es la representación de la divinidad de la luz y de la realeza, venerado con otro símbolo, el del rayo, elemento que no puede olvidarse pues, como veremos, este atributo complementará muy frecuentemente el simbolismo del Aguila. Recordemos también que, según la antigua visión aria del mundo, el elemento olímpico se definía por su antítesis con el elemento titánico, telúrico y prometéico. Además es con el rayo que Zeus, en el mito abate a los titanes. Entre los Arios que vivían toda lucha como un reflejo de la lucha metafísica entre las potencias olímpicas y las fuerzas titánicas, considerándose como la milicia de los primeros, vemos el Aguila, el rayo como símbolos y enseñanzas cuyo profundo significado se olvida generalmente.

Según la antigua visión aria de la vida, la inmortalidad es un privilegio: no significa simplemente supervivencia tras la muerte, sino participación heroica y real en el estado de conciencia que define a la divinidad olímpica. Establezcamos alguna s correspondencias. La concepción de la inmortalidad se reencuentra en la antigua tradición egipcia. Solo una parte de] ser humano está destinado a una existencia eterna y celeste en estado de gloria -BA- que está representada por un águila o halcón (en función de las condiciones ambientales, el halcón es aquí el sucedáneo del águila, el soporte más próximo ofrecido por el mundo físico para expresar la misma idea. Es bajo la forma de halcón que, en el ritual contenido en el LIBRO DE LOS MUERTOS el alma transfigurada del muerto asusta a los dioses pronunciando estas soberbias palabras: "Soy coronado como Halcón Divino a fin de que yo pueda penetrar en la Región de los Muertos y tomar posesión del dominio de Osiris..." Esta herencia ultra-terrestre corresponde exactamente

al elemento olímpico. En efecto, en el mito egipcio, Osiris es una figura divina que, tras haber sufrido alteración y corrupción (muerte y descuartizamiento de Osiris), es resucitado por Horus. El muerto, participando en la fuerza resurrectora de Horus, obtiene pues la inmortalidad que lleva Osiris y que provoca el "renacimiento" o la "recomposición".

Es pues fácil constatar las múltiples correspondencias de las tradiciones y los símbolos. En el mito helénico, se comprende que seres como Ganímedes sean llevados por "águilas" y conducidos al Olimpo. Es gracias a un águila que, en la antigua tradición persa, el rey, Kei-Kaus intenta, a la manera de Prometeo, subir al cielo. En la tradición indo-aria, es el Aquila quien lleva a Indra la bebida mágica que lo volverá dueño de los dioses. la tradición clásica añade aquí un detalle sugestivo: para ella, aunque sea inexacto, el Aguila era el único animal que podía mirar el sol sin bajar los ojos.

Esto aclara el papel del Aquila en algunas versiones de la leyenda de Prometeo. Prometeo aparecía no como aquel que está realmente cualificado para hacer suyo el fuego olímpico, sino como aquel que, permanece ciendo con la naturaleza titánica, quiere usurpar y hacer no una cosa de los dioses sino de los hombres. Como expiación, en estas versiones de la leyenda, Prometeo encadenado, tiene el hígado continuamente devorado por un Aquila. El Aquila, el animal sagrado del Dios Olímpico, asociado al rayo que abate a los titanes, se nos presenta como una representación equivalente al mismo fuego, este fuego del que Prometeo deseaba apropiarse. Se trata pues de una especie de castigo inmanente. Prometeo no tiene la naturaleza del Aguila que debe mirar "olímpicamente" a la luz absoluta. Esta fuerza que quiere hacer suya se convierte en el principio de su tormento y de su castigo. Esto podría ayudarnos a comprender la tragedia interior de los diferentes representantes modernos de la doctrina del "superhombre" titánico. Obsesiona la romanidad y el ideal olímpico. En este rito, el vuelo de un Aquila por encima de la pira funeraria simbolizaba el tránsito del alma del emperador muerto al estado de "Dios". Recordemos los detalles de este rito que fue codificado sobre el modelo del ritual original celebrado a la muerte de Augusto.

El cuerpo del emperador difunto era depositado en un féretro recubierto de púrpura, llevado sobre una litera de oro y máfil, luego situado sobre la pira rodeada de sacerdotes que se levantaba en el Campo de Marte. Entonces tenía lugar la DECURSIO. Tras haber encendido la pira, un Aquila se elevaba entre las llamas y se pensaba que, en ese instante, el alma del muerto se elevaba simbólicamente hacia las regiones celestes, para ser acogido en el seno de los Olímpicos.

La DECURSIO era una ceremonia de soldados, caballeros y jefes en torno a la pira imperial en la cual lanzaban las recompensas que habían recibido por sus acciones. Hay en este rito un significado profundo Arios y romanos creían que sus jefes poseían en si mismos la verdadera fuerza de la victoria, no en tanto que individuos sino como portadores de un elemento sobrenatural, olímpico, que les era atribuido. Es por, esto que, en la ceremonia romana del triunfo, el general vencedor se atribuía los símbolos del dios olímpico, Júpiter, y que era en su templo donde depositaba su corona de laurel, honrando así al verdadero autor de la victoria, bien distinto de la partida simplemente humana. En el curso de la DECURSIO, se producía una REMISSIO del mismo orden: los soldados y los jefes restituían sus condecoraciones, pruebas de su valor y de su fuerza victoriosa, al

emperador como a aquel que, en su potencialidad olímpica, en el momento de liberarse y de trascenderse sobre el plano divino, era el verdadero agente.

Esto nos lleva a examinar el segundo testimonio del espíritu olímpico de la romanidad, marcado también por el simbolismo del Aquila. Era tradicionalmente admitido que aquel sobre el cual se posaba un Aquila estaba predestinado por Zeus a un alto destino o a la realeza, signo de la legitimidad olímpica o de una u otra. Pero era igualmente admitido por la tradición clásica y más específicamente aún por la tradición romana, que el Aquila era un presagio de victoria, es decir, la idea que, a través de la victoria de la "raza" aria y romana, son las fuerzas de la divinidad olímpica, del dios de la luz, quienes son victoriosas. La victoria de los hombres refleja la victoria de Zeus sobre las fuerzas anti-olímpicas y bárbaras, era pronosticada por la aparición del animal de Zeus, el Aquila.

Esto permite comprender bien en relación con el significado profundo de origen tradicional y sagrado y no como una alegoría cualquiera, el papel que tenía el Aquila en las enseñas romanas entre los SIGNA y los VEXILIA de los orígenes. Ya en la época republicana, en Roma, el Aquila era la enseña de las legiones, se decía: "un Aquila por legión y ninguna legión sin Aquila".

En general la enseña se componía de un Aquila con las alas desplegadas que mantenía un rayo entre las garras. Así se encuentra confirmado el simbolismo olímpico: el signo de la fuerza de Júpiter se une con el animal que le es consagrado, pues es con el rayo que el dios combate y extermina a los titanes.

Detalle que merece ser subrayado, las enseñas de las tropas bárbaras no tenían Aquila: en los SIGNA AUXILIARIUM encontramos por el contrario animales sagrados o totémicos referidos a otras influencias, como el toro o el carnero. No fue sino más tarde cuando estos signos se infiltraron en la romanidad, asociándose al Aquila y dando lugar frecuentemente a un doble simbolismo: el segundo animal añadido al Aquila en las enseñas de una legión representaba su característica, mientras que el Aquila permanecía como símbolo general de Roma. En la época imperial, la enseña militar se convirtió a menudo en el símbolo mismo del IMPERIUM.

Sabemos el papel que juega el Aquila en la historia sucesiva de los pueblos nórdicos y germánicos. Este símbolo parece haber abandonado por un largo período el suelo romano y transportado a las razas germánicas, hasta el punto de aparecer como un símbolo genuinamente nórdico. Esto no es exacto. Se ha olvidado el origen del Aquila que figura aun hoy como emblema de Alemania, como lo fue también del Imperio Austríaco, último heredero del Sacro Imperio Romano Germánico. El Aquila germánica es simplemente el águila romana. Fue Carlomagno quien, en el año 800, en el instante de declarar la RENOVATION ROMANII IMPERII recuperó el símbolo fundamental, el Aquila y lo declaró emblema de su Imperio. Históricamente, es el águila romana quien se ha conservado hasta hoy como símbolo del Reich. Sin embargo esto no impide que desde un punto de vista más profundo, supra-histórico, pueda pensarse en algo más que en una simple importación. En efecto, el Aquila figuraba ya en la mitología nórdica, como uno de los animales sagrados consagrados a Odin-Wotan y este animal fue añadido a las enseñas romanas de las legiones, incluso figuraba sobre las cimeras de los antiguos jefes germánicos. Puede pues concebirse que Carlomagno,

tomando el Aquila como símbolo del Imperio resucitado, tuvo presente a la Roma antigua y, simultáneamente de forma inconsciente, recuperaba también un símbolo de la antigua tradición ario-nórdica, conservado solo bajo la forma fragmentaria y crepuscular por diferentes pueblos del período de las invasiones. Fuera como fuese, posteriormente el Aquila terminó por no tener más que un valor exclusivamente heráldico y se olvidó su significado originario y profundo.

Como muchos otros se convirtió en un símbolo que se sobreviviría y en consecuencia se convertirla en susceptible de servir de soporte a ideas y formas diferentes. Sería pues absurdo suponer la presencia "fonanbulesca" de concepciones como las que acabamos de recordar, por todas partes donde hoy se ven Aquilas sobre estandartes de emblemas europeos. Para nosotros, herederos de la antigua romanidad, podría ser diferente, igual que para el pueblo, hoy a nuestro lado, que es el heredero del Sacro Imperio Germánico. El conocimiento del significado original de simbolismo ario del Aquila, emblema resucitado de nuestros pueblos, podría incluso marcar el sentido más alto de nuestra lucha y relacionarse con esta tarea que repite en esto, en cierta medida, la aventura idéntica en la cual el antiguo pueblo ario, bajo el signo olímpico y evocador de la fuerza olímpica exterminadora de las entidades oscuras y titánicas, podría sentirse como la milicia de las fuerzas de lo alto, afirmar un derecho y una función superiores de potencia y orden.

SÍMBOLOS Y MITOS DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (II) LA NAVEGACION

Biblioteca Evoliana.- El artículo "Simbolismo de la Navegación" fue publicado el 26 de abril de 1933, en la revista "Il Regime Fascista". En esa época, Evola empezaba a pensar en la posibilidad de actuar en los márgenes del régimen político italiano. Mussolini, en aquel momento había recordado que el Mediterráneo era el "Mare Nostrum" e incluso había recordado en uno de sus discursos, el famoso adagio latino "Vivir no es necesario, navegar es una necesidad". A partir de estas consideraciones, Evola compone este artículo en el que asume y amplía todos estos significados.

SIMBOLISMO DE LA NAVEGACION

Si algo caracteriza a las nuevas generaciones es la superación de todo romanticismo y el retorno a lo EPICO.

Las grandes frases, las complicaciones pseudo-psicológicas e intelectualistas solicitan infinitamente menos que las ACCIONES, pues en el fondo lo que sucede es esto: al encuentro de lo que es propio, al fanatismo y a las desviaciones "deportivas" de los pueblos anglosajones, nuestras nuevas generaciones tienden a superar el aspecto puramente material de la acción. Buscan integrar y clarificar este aspecto mediante un elemento espiritual, volviendo -más o menos conscientemente- a esta acción que es liberación, toma de contacto real (y no escepticismo o sentimentalismo) con las grandes potencias de las cosas y de los elementos.

Hoy existen medios naturales más particularmente propicios para estas posibilidades de liberación y reintegración en la épica de la acción: la alta montaña. ALTA MONTAÑA, y la ALTA MAR con los dos símbolos de ascenso y de navegación. Aquí, de una forma más inmediata, la lucha contra las dificultades y los peligros materia un medio de realizar simultáneamente un proceso de superación interior inconnos los elementos que pertenecen a la naturaleza inferior de hombre y que deben ser dominados y transfigurados.

Supersticiones positivistas y materialistas han relegado al olvido durante algunas generaciones las profundas tradiciones de la antigüedad o bellas y las han colocado al nivel de curiosidad para eruditos: ignoran y hacen ignorar el significado superior que pueden asumir y que puede ser siempre reencontrado y revivido.

Esto, por ejemplo, es válido para el antiguo símbolo de la navegación, uno de los más extendidos en todas las civilizaciones pre-modernas, reconocible en estos caracteres de una inquietante uniformidad que obliga a pensar hasta qué punto algunas experiencias espirituales han debido ser universales y profundas ante las grandes fuerzas de los elementos. Pensamos que no es inútil consagrarle algunas anotaciones.

La navegación y en particular la travesía de aguas tumultuosas, ha sido tradicionalmente elevada a valor de símbolo en la medida en que las aguas -las de

los océanos y los ríos- siempre han figurado como el elemento inestable, contingente, de la vida terrestre, de la vida sujeta al nacimiento y a la muerte. Además representan al elemento pasional e irracional que altera la vida. Si la tierra firme, bajo cierto aspecto, era sinónimo de mediocridad, de existencia tímida y mezquina, apoyándose sobre certidumbres y apoyos cuya estabilidad no es más que ilusión -el dejar la tierra firme, tomar lo amplio, afrontar intrépidamente las corrientes o la alta mar, "navegar", en suma, aparecía como el acto épico por excelencia, no en el sentido inmediato, sino en el espiritual.

El navegante es pues el homólogo del héroe y del iniciado, el sinónimo de aquel que, abandonando el simple "vivir" quiere ardientemente un "más que vivir", un estado superior a la caducidad y a la pasión. Entonces se impone el concepto de OTRA tierra firme, la verdadera, la que se identifica con el fin del "navegante", con la conquista propia a la misma épica, de la mar: y la "otra rivera" es la tierra, primero desconocida, inexplorada, inaccesible, dada por las antiguas mitologías y tradiciones con los símbolos más diversos, entre los cuales aparece bastante frecuentemente el de la ISLA, imagen de firmeza interior, de calma y del Imperio sobre sí de quien, feliz y victoriosamente, ha navegado sobre las olas o las corrientes impetuosas, sin convertirse en víctima de las mismas.

Atravesar un río a nado o pilotar un navío era la fase simbólica fundamental en la "iniciación real" que se celebraba en Eleusis y Janus, la antigua divinidad de la romanidad, dios de los comienzos y luego, por excelencia de la iniciación como "vida nueva", era también el dios de la navegación. Entre sus atributos característicos figuraba la BARCA. la barca de Janus como sus dos atributos, las llaves, han pasado luego a la tradición católica, como barca de Pedro y en el simbolismo de las funciones pontificales. Se podría señalar también que la palabra PONTIFEX, etimológicamente significa "hacedor de puentes" y que PONS tenía, arcaicamente, el sentido de vía; el mar era concebido como "vía" y el Puente fue así llamado por esta razón. Vemos pues como tramas ocultas, en las palabras y en los signos, hoy casi incomprensibles, han podido transmitir los elementos de la antigua concepción de la navegación como símbolo.

En el mito caldeo del héroe Gilgamesh, encontramos un FACSIMIL del Herakles dorio que toma el fruto de la inmortalidad en el jardín de las Hespérides tras haber atravesado el mar guiado por el titán Atlante. Gilgamesh también afronta la vía del mar, despliega la vela, toma la vía occidental, es decir, atlántica, hacia una tierra o ISLA donde busca el "árbol de la vida" mientras que el océano es significativamente comparado a las "aguas oscuras de la muerte". Si nos desplazamos hacia Oriente y Extremo-Oriente, encontraremos ecos de estas experiencias espirituales, idénticas y ligadas a los símbolos heroicos de la navegación, del cruce a nado y de la travesía por mar.

Igualmente el asceta budista fue comparado frecuentemente con aquel que afronta, atraviesa y alcanza la orilla, la cruza a nado, navega gloriosamente contra la corriente, pues las aguas representan todo lo que procede de una sed de vida animal y de placer, de los lazos del egoísmo y del apego a los hombres, al igual que en extremo-oriente, se encuentra el tema helénico de la "travesía y del abordaje" en las "islas" donde la vida no está sujeta a la muerte como el Avallón o el Mag Mell atlántico de las leyendas irlandesas o celtas.

Del Egipto antiguo hasta el Méjico precolombino: directa o indirectamente encontramos elementos parecidos. Los encontraremos también en las leyendas nórdico-arias. El éxito del héroe Sigfrido en la isla de Brunilda procede esencialmente del símbolo de la navegación a través del mar: Sigfrido, según el NIBELUNGENLIED es quien dice: "Las verdaderas vías del mar me son conocidas. Puedo conducirlos sobre las olas".

Podríamos demostrar que el éxito de Cristóbal Colón no estuvo sin relación, contrariamente a lo que generalmente se piensa, con ciertas ideas poco claras concernientes a una tierra que, según ciertas leyendas medievales, abrirla a los "profetas jamás muertos", en un "Elíseo trasatlántico", bastante conforme a nuestro simbolismo. Además, podríamos demostrar por que el concepto de THALASOCRATA "dueño de los mares" o de las "aguas", está frecuentemente relacionado con el de LEGISLADOR en el sentido más alto (por ejemplo, en el mito pelágico de Minos); podríamos desarrollar la idea contenida en las representaciones de aquel que "está sobre las aguas" (de Narayana a Moisés, de Rómulo a Cristo), pero todo esto nos llevaría muy lejos y quizás volvamos en otra ocasión.

"Vivir no es necesario. Navegar es una necesidad" tales palabras viven todavía hoy, plenamente sentidas y ofrecen uno de las mejores desembocaduras a la épica de la acción - "Debemos volver a amar los mares, a sentir la embriaguez por la mar, por que VIVERE NON NECESSE SED, NAVIGARE NECESSE SED" declaró Mussolini. Y en esta fórmula, tomada en su aspecto más alto)no está implícito el eco de antiguos significados?

La idea del navegante como ser "más que vivo", como actitud heroica, como encaminamiento hacia formas superiores de existencia)no subsiste acaso? Aquí o allí reina el gran, el libre viento de lo ancho, donde se siente toda la fuerza de lo que está sin límite -en su calma potente y profunda o en su terrible elementalidad- que sobre los mares y océanos nuevas generaciones sepan vivir "épicamente" la aventura, navegar y tomar lo amplio en una perspectiva metafísica capaz de conferir al heroísmo y al ardor el valor de una transfiguración, resucitando así lo que velaban las antiguas tradiciones del símbolo de la navegación y de la mar como vía hacia algo que no es solo humano.

SÍMBOLOS Y MITOS DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (III) EL GUERRIN MESCHINO

Biblioteca Evoliana.- En el siglo XV, Andres de Berberino publicó un relato sobre el "Guerrin Meschino". Evola analiza este relato y descubre tras su aparente banalidad un tema metafísico: el de nuestros orígenes. Hemos recordado quienes somos y cuál es nuestro origen. En España, algunos cuentos aluden también a este tema: el individuo que vive una vida miserable, porque no conoce que es hijo de un Rey. Este tema no es sino la perífrasis simbólica de un tema eterno: la necesidad que el ser humano tiene de buscarse a sí mismo y de conocer cuál es su verdadero origen y naturaleza. El artículo fue inicialmente publicado en la revista "Il Regime Fascista", el 24 de diciembre de 1939.

EL GUERRIN MESCHINO

Lo que nos ha llegado bajo la forma de folklore, es decir, de tradiciones populares extraídas de leyendas o fábulas, podría ser comparado a esos conglomerados minerales que, junto a una ganga inutilizable contienen ricos filones. Este material no es menos precioso sobre el plano estético y literario, y todavía lo es más sobre el plano espiritual, pues se trata de hecho, de la forma involutiva, casi inconsciente, en la que sobreviven los significados trascendentes, base de ciertos ciclos de civilización.

El folklore medieval (o de origen medieval) es, a este respecto, más interesante. En una de nuestras obras, EL MISTERIO DEL GRIAL Y LA TRADICION GIBELINA DEL IMPERIO, ya hemos tenido ocasión de individualizar lo que revelan en varias tradiciones o canciones de gesta de la Edad Media, figuras como la del Rey Arturo, el Preste Juan, Perceval, Ogiero, "Federico", etc. Aquí nos proponemos estudiar brevemente un ciclo de civilización análogo que conoció también en Italia, una amplia audiencia popular (antes que la literatura policiaca y pornográfica toca se la delantera), sin que sea comparable a la de nuestros clásicos o a la DIVINA COMEDIA. Queremos hablar de los relatos que tuvieron por héroe al "Guerrin" llamado "Meschino" (el pobre Guerrin) juzgados hoy como muy adecuados para divertir a los niños y considerados como literatura de escasa calidad.

En verdad estos relatos pueden figurar más que legítimamente entre aquellos en los que la vocación oscura damos incluso decir, "el misterio" de lo Occidental de la Edad Media, intenta expresarse figurativamente. El "Guerrino" no es un tipo de caballero inventado, es un símbolo. Simboliza el alma medieval en su esfuerzo por conocerse a sí misma. Para comprender el sentido oculto de los relatos fantásticos o pueriles de este ciclo, es preciso conocer el resto de ciclos con los que se emparenta e interfiere frecuentemente. Lo importante es que estos temas fundamentales nos refieren a lejanas tradiciones, a un mundo y a una espiritualidad anteriores al cristianismo.

El Guerrino está representado como un individuo que ignora sus orígenes "nobles", que conquista su nobleza en tanto que ser, combatiendo y mostrándose como el caballero más valeroso y que, devorado por un irresistible deseo de conocer su extracción (figurativamente, de conocer y encontrar a sus propios "padres"),

es impulsado a realizar toda una serie de empresas y aventuras alegóricas. Llegaremos incluso a ver un elemento racial además del elemento tradicional. El nombre italiano de Guerrino corresponde al de Guerin o Garin en francés [o incluso Garí, en catalán, nombre del protagonista de una leyenda montserratina muy difundida en al Cataluña tardomedieval. NdT], tipo de caballero simbólico que interfiere con el caballero llamado Helias, Helios, Lohengrin o Loengrin, en definitiva, "Caballero del Cisne". Se trata del caballero que llega de una tierra misteriosa, y en ocasiones de la del Rey Arturo o del Grial, en ocasiones la de Venus incluso el mismo Paraíso. En nuestro libro "El Misterio del Grial" hemos demostrado que esta tierra no es otra que la llamada "tierra de los Hiperbóreos", del extremo norte, consagrada a Apolo, dios solar de la raza dórico-aria; tierra que debe ser considerada como el centro y el lugar de origen de las diversas razas blancas que se han replegado sucesivamente hacia el sur a causa de la glaciación.

Podemos, por consiguiente, considerar a "Guerrino" el cual se presenta así: "Soy de este mundo, no sé de donde vengo ni a donde voy", como una especie de "Caballero del Cisne", de Lohengrin, que ha perdido el recuerdo de sus orígenes; bajo el símbolo, siempre es el hombre de la civilización nórdico-aria medieval quien va a la búsqueda del hilo perdido de su más alta tradición y de su oscura herencia.

No es el caso esbozar aquí los diversos viajes simbólicos de Guerrino hacia Oriente. Se ha dicho que allí el Preste Juan podrá aclararle algo sobre sus orígenes. El legendario reino del Preste Juan no es, a su vez, más que una de las representaciones donde se encarna, en la imaginación popular medieval, el recuerdo de la "tierra sagrada" primordial y sobre todo de la suprema función real y sacerdotal, natural y sobrenatural, al mismo tiempo, que ejerce la tradición hiperbóreo que le corresponde. En las representaciones medievales, este centro está localizado frecuentemente en diversos lugares, pero con preferencia hacia el Oriente. En los relatos del Guerrino se encuentra "al final de la tierra, hacia Levante". Es descrito como situado sobre "una montaña cuya cima parece alcanzar el cielo", símbolo de su función relacionadora, en cierta forma, del elemento terrestre humano, con el elemento sobrehumano. Pero el hecho más importante es que la montaña de su reino sea un centro de culto y del oráculo de Apolo, es decir, un enclave no cristiano, sino ario-helénico, venido de la región hiperbóreo, aunque el Preste Juan, rey de esta tierra "de la verdad y el bienestar", por reverencia hacia la religión dominante, sea descrito como rey y sacerdote cristiano.

En las diferentes tradiciones legendarias, el motivo de los conquistadores que han emprendido un recorrido análogo al de Guerrino en la tierra del Preste Juan o en otros lugares similares, se repite frecuentemente. Todos estos lugares están marcados por los mismos árboles "Solares", típicos del oráculo apolíneo, recibiendo así la consagración sobrenatural del poder que resulta y, casi se estaría tentado de decir, para recuperar el contacto con los orígenes, obscuramente presentido por su grandeza. Se reencuentra este motivo en los relatos del Guerrino que durante cierto lapso de tiempo, va a asumir el poder del Preste Juan en su aspecto específicamente guerrero, ya que convirtiéndose en general en jefe es venerado por todos, según el deseo del Preste Juan, como si se tratase de él mismo. Pero la búsqueda de sus orígenes en el reino del Preste Juan solo tiene éxito a medias. Guerrino consigue solamente saber que sus antepasados y

su linaje es regio. Para conocer realmente a sus padres, debe desplazarse hacia Occidente y hacia el Norte, tras haber sufrido diversas pruebas, sobre todo el paso a través del reino del hada Alcina. En el fondo, Alcina personifica el principio genérico de las seducciones y de las renunciaciones antiviriles, sugerencias venusianas y ginecocráticas que constituyen un tema central en las civilizaciones prearias del Sur. Por otra parte, el hecho de que Guerrino regrese hacia Occidente compensa, por así decir, la deformación de la imaginación popular y de las circunstancias contingentes de localización en Oriente de un centro que en realidad es la imagen del centro realmente nórdico-occidental, lugar de origen del linaje de conquistadores arios primordiales.

Es así como en una de las versiones del relato, es en Irlanda, en el "Pozo de San Patrick" donde Guerrino tiene al fin una información definitiva sobre sus orígenes. Una vez más, se asiste a una situación de asimilación cristiana que oculta un significado más profundo, dado que la Irlanda prehistórica tiene efectivamente testimonios entre los más característicos de la tradición prehistórica nórdico-occidental. De todas formas, es en Occidente donde se realiza la odisea de Guerrino, quien al fin reencuentra a sus padres. Pero elige renunciar a la dignidad real y a las grandezas de este mundo para consagrarse a la vida ascética. "Hijo de Dioses" lo llaman sus adversarios. "Raza de Dioses" era el nombre de la raza legendaria venida de Avallón hasta Irlanda, según las antiguas tradiciones irlandesas de la raza de los Tuatha-da-Danan; Avallón no es más que uno de los nombres que designaban el mismo centro primordial nórdico-atlántico. Los símbolos hablan claramente a propósito del sentido último de esta aventura. La vía del regreso a los orígenes, al menos para la raza de los conquistadores occidentales, resucitados bajo el signo del Sacro Romano Imperio Germánico (las aventuras de Guerrino parecen desarrollarse bajo el reinado de Carlomagno) no es el que -según las absurdas teorías "evolucionistas" llevaría a condiciones animales de existencia-, sino que, poco a poco, lleva de la tierra al cielo y, en consecuencia, -en términos dantescos- de la VIDA ACTIVA a la vida contemplativa. No como evasión, sino como realización final, tras toda clase de pruebas heroicas, finaliza pues, bajo este signo ascético, la odisea del Guerrino. Esta "canción de gesta" tan popular, delicia de la juventud de generaciones precedentes, resume pues, según una lógica perfecta, las etapas fundamentales de un itinerario espiritual completo, válida también como vocación de un individuo aislado o como tradición de toda una raza.

Con esto disponemos de lo necesario para comprender la cifra trece como número positivo, benéfico y "solar". Cómo ha podido convertirse, más específicamente, en el número de la felicidad y más frecuentemente de la desgracia, es algo que vamos a comprender a continuación.

Una tradición puede sufrir un obscurecimiento, una decadencia, de forma que, aun dejando sobrevivir las formas, se haya retirado la fuerza suprema que debería penetrarla y reanimarla. Una de las formas simbólicas más expresivas de este estadio es la reunión de los doce a quien falta, sin embargo, el treceavo. Si nos referimos a la fórmula medieval de estas ideas, nos encontramos con la representación muy interesante de la Tabla Redonda en torno a la cual se sientan los doce caballeros, pero cuyo treceavo lugar está vacío y lleva el nombre significativo de ASIENTO PELIGROSO. Nadie puede sentarse en él sin deber enfrentarse a una prueba terrible. Está reservado a un caballero elegido, predestinado, mejor

que todos los demás, cuyo nombre, en las novelas de caballería es en ocasiones Galahad, en otras Perceval o Gawain. La cualificación particular de este caballero le da derecho a ocupar la plaza, es decir, encarnar la función solar suprema y ser el jefe de los. otros doce, es decir, de la tradición, organización, o del ciclo que les reunía. Si cualquier otro caballero quisiera ocupar la plaza sin ser digno, encontrarla la desgracia: sería fulminado o la tierra se abría bajo sus pies. Por el contrario, el caballero elegido a pesar de estos fenómenos permanecería indemne. Se presenta a menudo como el que es capaz de reparar, a diferencia de los otros, una espada rota, símbolo evidente de la decadencia a la cual va a poner término. He aquí como puede aclararse el doble significado de felicidad y desgracia de la cifra trece. El aspecto maléfico debe evidentemente prevalecer, por la simple razón que, sobre el plano que ya hemos indicado, es natural que la mayor parte de los que intentan ocupar el treceavo puesto, no estén a la altura de la prueba.

Júzguese con este ejemplo lo que puede subsistir de manera obtusa, nocturna, subconsciente, en las supersticiones populares. La potencia de la superstición no es más que la automatización y la materialización de lo que, en el origen, se relacionaba con significados espirituales. La Edad Media en Occidente, es el último período en donde tradiciones, como las relativas al doce, al trece, al puesto peligro so, conservaron aun significados de éste género. Para apreciar la distancia que existe entre ellas y su supervivencia supersticiosa evocaremos una vez más nuestro libro EL MISTERIO DEL GRIAL Y LA TRADICION GIBELINA DEL IMPERIO. Hemos ilustrado y demostrado que las leyendas de caballería de las que acabamos de hablar, tenían un estrecho lazo con el problema político-espiritual del imperio gibelino. El héroe del Grial, que habría debido restituir a su antiguo esplendor un reino misterioso y se identificaba con el caballero elegido, capaz de sentarse sin temor en el "lugar peligroso", el treceavo lugar vacío, no es más que el dominador que todo el mundo gibelino esperaba para poner fin a la usurpación y realizar íntegramente en el mundo entero el Sacro Imperio Romano Germánico. Corresponde también, más o menos, al misterioso DUX y al VELTRO dantesco, que tenía mucha más relación de lo que generalmente se cree con las tradiciones a las que nos hemos referido, mientras que Richard Wagner ha falseado de la forma más lamentable, su verdadero sentido.

Pero esta esperanza, como se sabe, se vio decepcionada. Tras una breve culminación todo se hundió: Renacimiento, Humanismo, Reforma, crecimiento anárquico y violento de las naciones, absolutismo y, en fin revolución y democracia. Puede imaginarse hasta que punto hoy el treceavo lugar está vacío. El símbolo que encierra, corresponde rigurosamente a aquel muy conocido, del emperador gibelino, jamás muerto, que duerme un sueño secular y que espera que los tiempos "hayan llegado" para despertar y combatir a la cabeza de los que no lo han olvidado y que le son fieles en la última batalla.

SÍMBOLOS Y MITOS DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL (IV) : EL TRECE Y EL ELEGIDO

Biblioteca Evoliana.- Este cuarto artículo sobre simbolismo, alude a algo que en nuestro ámbito cultural es sinónimo de mala suerte y desgracia asegurada. Pero no siempre ha sido así. Por caminos que Evola analiza brevemente pero brillantemente, el número 13 pasó de ser el símbolo del caballero "elegido" en la temática del Grial, a símbolo de mala suerte. Y, sin embargo, este proceso se ha realizado siguiendo una lógica extrema que Evola analiza en este artículo publicado inicialmente en la revista "Il Regime Fascista" correspondiente al 9 de agosto de 1939.

EL TRECE Y EL ELEGIDO

Una precisión de Guenon, de capital importancia para toda nueva orientación de los estudios etnológicos y folkloristas, dice en sustancia que el primitivismo y la espontaneidad atribuidos comunmente a las tradiciones populares, usos, costumbres y leyendas de las capas sociales y de las poblaciones inferiores, no es más que una fábula. No hay en todo esto, a parte de algunas raras excepciones, más que una forma involutiva y degenerada de elementos y significados que pertenecieron, en su origen a un plano más elevado. Las autotituladas supersticiones populares deben ser consideradas desde este ángulo. Por su misma etimología, la palabra lo confirma: superstición significa supervivencia, lo que sobrevive y subsiste. Las supersticiones populares frecuentemente no son más que restos de las concepciones superiores de antaño, actualmente incomprendidas y, en consecuencia, degradadas que subsisten como algo mecánico y sin alma, que continúa ejerciendo cierta fascinación, movilizand o fuerzas irracionales e instintivas de fé, mediante una especie de atavismo, sin poder facilitar una explicación inteligible.

Queremos ofrecer aquí un simple ejemplo que podrá servir de aclaración. Nadie ignora las supersticiones populares relativas a la cifra trece. Son comunes a más de una nación. La cifra trece tiene una naturaleza ambigua: trae desgracia y fortuna. El elemento negativo de desgracia predomina frecuentemente (y no por casualidad como veremos). Pero existe otro aspecto: la cifra trece es también portadora de fortuna, tanto y tan bien que figura entre los amuletos modernos, que atraen sobre todo al sexo débil, un poco por diversión y un poco por convicción. ¿De dónde viene pues esta creencia o superstición?

Al desvelarse su origen primigenio, la mayor parte permanecerá estupefacta, pues es preciso hacer referencia a muy antiguas tradiciones de carácter metafísico, sagrado e incluso imperial. El punto de partida es el simbolismo del doce. El "doce" es una especie de signo que se encuentra en todas partes donde se constituyó el centro de una gran tradición histórica de tipo "solar", en función de precisas analogías. En efecto, el zodiaco se compone de doce signos que definen el circuito solar. Un ciclo completo de] astro de la luz comprende doce fases que están marcadas por las constelaciones zodiacales, a las cuales estuvieron así atribuidos otros tantos modos de ser y, sobre otro plano, otras tantas funciones de la "solaridad" en el ciclo. Es por ello que, por analogía y por vías misteriosas,

las tradiciones que en la antigüedad encarnaron sobre la tierra y en la historia una función "solar", nos hacen encontrar siempre la "sigla" del doce. Así, el más antiguo código ario, el de las Leyes de Manú, se divide en doce partes; los grandes dioses y anfitriones helénicos eran doce, al igual que los miembros de numerosos colegios sacerdotales romanos (los Arvales y los Salenos, por ejemplo y era doce el número de líctores); doce: los discípulos de Lao-Tsé, los héroes divinos de los Ases del Mitgard de la tradición nórdica, los miembros del Consejo Circular del Dalai-lama en el Tibet, los principales caballeros de la Corte del Rey Arturo y del Grial, los trabajos simbólicos de Hércules, etc. El cristianismo refleja también el mismo orden de ideas: doce apóstoles... pero ADEMÁS, el TRECEAVO. En la reunión de los Doce el Treceavo es aquel que encarna el principio solar, es pues el centro y el jefe supremo de todos; los otros, en relación a él no corresponden más que a funciones aspectos derivados del ciclo solar de la tradición civilización o religión de la que nos ocupamos.

Ya hemos tenido ocasión de exponer como, en el mundo de los orígenes allí donde faltan los llamados "testimonios positivos" o ante su ambigüedad, el SIMBOLO y el MITO pueden facilitar un hilo conductor precioso para una exploración más en profundidad que en superficie. Esto fue admitido, y no solo hoy por el "racismo alemán", sobre todo cuando se propuso completar sus investigaciones antropológicas y biológicas por una espiritualidad y una "visión del mundo" que le permitieran afirmar de nuevo los principios en el dominio de la historia de las religiones, de la mitología comparada, de las tradiciones primordiales y de las sagas. En Italia, este terreno aun permanece casi virgen. Y sin embargo, en un mundo como el de la antigua península itálica que, desde la más lejana prehistoria, ha sufrido la influencia de civilizaciones y pueblos muy diversos y que raramente ofrece un paralelismo riguroso entre pureza étnica y las tradiciones correspondientes, una búsqueda asimilando el símbolo y el mito a un documento podría tener resultados de una singular importancia.

Naturalmente para esto es preciso una cualificación adecuada y un ojo particularmente avezado. Como la lengua, el símbolo y el mito de una raza pueden pasar a otras razas, de unas civilizaciones a otras, cambian de alguna manera, de FUNCION, sirven de soporte a otros significados que los que tenían normalmente en el origen. Es preciso pues saber orientarse e integrar todo lo que este género de encuesta puede aportar de sólidos conocimientos de orden tradicional.

Este será nuestro punto de partida para algunas consideraciones que deseamos hacer aquí a propósito de algunos símbolos cuya presencia en el antiguo mundo itálico y luego romano, atestiguan a su manera la existencia de una tradición de origen y de tipo netamente nórdico-ario o, como preferimos llamar, HIPERBÓREO. Preferimos utilizar este término no para prevenir cualquier falsa interpretación o aprehensión justificada. Hablando de "nórdico ario", podría creerse que nos adherimos a las tesis pan germanistas y que, por ello, reconocemos que lo que hay de más válido en nuestro pueblo y en nuestra tradición derivó de razas puramente nórdicas o nórdico-germánicas. Utilizado como hacemos, "hiperbóreo" tiene una extensión muy diferente. Hace referencia a un tronco absolutamente primordial, base del grupo GLOBAL de los pueblos y de las civilizaciones arias, cuyas razas nórdico-germánicas no son más que una ramificación particular. Las fuerzas originales creadoras de las civilizaciones de la antigua India, del Irán, de

la primera Hélade y de Roma misma pueden reivindicar un origen idéntico y, al menos, una misma dignidad.

Precisado este punto, los principales símbolos de la antigua red que deseamos examinar y penetrar en su significado más puro y profundo son: el HACHA, el LOBO, el CISNE, el AGUILA y la CRUZ RADIADA. Para este examen es necesario emplear el método comparativo aplicándolo al conjunto del ciclo de las civilizaciones y de los mitos arios: lo que nos ofrece una de estas tradiciones arias, lo que se encuentra en otra y está entonces integrado confirmado o ulteriormente aclarado.

El presente artículo se limitará al HACHA. El hacha es uno de los símbolos más característicos de la tradición hiperbóreo primordial. Sus rasgos no llevan a la más lejana prehistoria según unos, a la última época glaciaria según otros, al menos al período paleolítico. En una obra reciente, Paulsen ha dirigido, entre otros, mapas que ilustran la amplia difusión del hacha hiperbóreo, según los diferentes yacimientos prehistóricos europeos. El tipo más antiguo es el "hacha sideral", en sílex, o hierro meteórico, es decir, una "sustancia caída del cielo". El uso de estas hachas siderales, era sobre todo, ritual y sagrado. Dada la sustancia de la que estaban hechas, nos llevarán finalmente al simbolismo más general de las "piedras divinas", "piedras caídas del cielo" que tuvieron tan gran importancia por todas partes donde se creó en la antigüedad un centro tradicional: del OMPHALOS de Delfos a la "piedra del destino" -LIA GSIL- de las antiguas tradiciones británicas, de los ANCILIA, confeccionados en la Roma antigua con piedras caídas del cielo cuyo significado era de instrumento de soberanía, PIGNUM IMPERII, hasta el Grial que, según la tradición que nos ha conservado Wolfram von Eschembach, es igualmente una piedra caída del cielo.

En el caso del Hacha, este símbolo genérico toma un significado especial en relación más estrecha con una tradición heroica y sagrada. Las piedras de los aerolitos simbolizan el "rayo" (de aquí la expresión "piedra de rayo") la fuerza celeste fulminante, significa que se extiende al Hacha sideral prehistórica: como el rayo, rompe y rasga. Tal es la base de] significado que el Hacha, arma simbólica, tuvo en las tradiciones arias y nórdico arias de los hiperbóreos primordiales hasta la Roma antigua y a la época de los vikingos.

En la concepción aria de la guerra -de la que hemos hablado en ocasiones- el elemento material era inseparable del elemento espiritual, trascendente. En toda lucha o conquista, el antiguo ario veía el reflejo de una lucha metafísica, del eterno conflicto entre las potencias olímpicas y celestes de la luz y las potencias oscuras y salvajes de la materia y del caos. El Hacha como arma y símbolo, está estrechamente ligado a estos significados. El Hacha aparece como un arma "celeste" empuñada, sea por el guerrero o conquistador hiperbóreo, sea por el sacrificador o el sacerdote. En los graffiti, que se remontan a una lejana antigüedad, en Fossum (Suecia) puede verse a numerosas figuras que empuñan el hacha, próximos a los símbolos solares. Es interesante notar estas convergencias. Estos antiguos símbolos nórdicos corresponden a rasgos aún más antiguos, los de la civilización franco-cantábrica de la Madeleine o de Cro-Magnon (10.000 años antes de nuestra era aproximadamente), llamada "Civilización del reno" que, en nuestra opinión, ha llegado hasta la región ligur. Por otra parte en las huellas arcaicas de la civilización italo-ligur se vuelve a encontrar el hacha acom-

pañada de símbolos solares e hiperbóreos como el cisne, la cruz radial (la svástica). Franz Altheim recientemente ha demostrado la correspondencia de los restos prehistóricos de Val Camónica y los yacimientos suecos. Se encuentran igualmente en esta región italiana graffiti en los que figuran el hacha simbólica y el símbolo solar y astral análogo. A este respecto, Altheim ha hablado incluso de una verdadera "Migración dórica en Italia" y le ha parecido evidente la similitud de la civilización que ha dejado estas huellas en el Norte de Italia, y que deba concluir por enigmáticas vías, en la creación de Roma, con la de los dorios en Grecia, cuya conclusión debía ser Esparta.

En cuanto al significado espiritual del "hacha sideral", la encontramos nuevamente en el culto nórdico-ario de Thor. Thor es una figura divina cuyo atributo eran dos armas que, en el fondo, son equivalentes: el hacha y el martillo de dos cabezas, MJOLNIR. Las dos armas son análogas, pues el martillo representa también la potencia del rayo como el hacha; además, el doble martillo por su forma incluso se confunde con el Hacha bipene con dos filos que emanan del mismo simbolismo y nos, lleva específicamente a la tradición hiperbóreo. Thor combate con este arma a las "fuerzas celestiales", los ELEMENTARWESSEN, que intentan apropiarse de las potencias celestes (simbólicamente: la "Luna" y el "Sol"); es también con ella que, en la tropa de los "Héroes divinos" o ASES, lucha contra el "oscurecimiento de lo divino", el RAGNA-ROCK, que es preciso no confundir con el "crepúsculo de los dioses" como Wagner, sino considerar como el eco mítico del fin trágico de un ciclo de civilización y de tradición de origen hiperbóreo, del mito.

En la historia, hasta la época de los vikingos Thor aparecía como un dios guerrero. Los vikingos admitían que las virtudes divinas de Thor, su potencia y su fuerza, se transmitían de cierta manera a los que habrían tomado su emblema, el Hacha, como símbolo de la presencia de la divinidad. Esta creencia era la base de la realeza nórdica. Los reyes nórdicos, daneses y suecos, tenían el hacha como símbolo de su poder y de su dinastía; se la puede ver sobre los estandartes de las tropas de Sven de Dinamarca al marchar para la conquista de Inglaterra en una miniatura de Mathieu de París; ha sido conservada entre las armas reales de Noruega, en donde el hacha y no el león, es el elemento más significativo y original. El prestigio místico del símbolo hiperbóreo fue tan grande en el norte que cuando la cristianización, la nueva fe no pudo deserrarlo: pensemos en unos cultos muy extendidos en el Norte, el de San Olaf, quien es una especie de reencarnación cristiana de Thor. Como Thor, tiene una barba dorada y lleva el hacha y como él, es el protector mítico del país y como este santo rey se convirtió en el "rey eterno de Noruega" -PERPETUUS REX NORVEGAIAE- hasta el punto de que los soberanos que le sucedieron pensaron reinar bajo su hombre.

De otra parte, la relación del poder supremo con la consagración trascendente por el signo hiperbóreo del Hacha se encuentra en Italia, a través de los ligures, entre los que el Hacha estaba igualmente en relación con la realeza; en fin, el Hacha formaba parte del símbolo de los líctores de la Roma antigua; símbolo del poder y del derecho del cual muchos ignoran el significado primordial y sagrado y que no interpretan más que en términos jurídicos y políticos, es decir, profanos y seculares.

Se encuentra la confirmación de estos significados en otras tradiciones arias. Recordaremos la de Parashu-Rama (indo-aria): Rama tiene el hacha. Es con el Hacha hiperbóreo de doble filo como -según las tradiciones transmitidas de una manera más o menos mítica por el MAHABARATA- este héroe divino, o jefe creador de civilización, mientras que los progenitores de los conquistadores habitaban aún en una región septentrional, habría exterminado a los MLECCHAS, raza de titanes, casta guerrera degradada, que había intentado usurpar la suprema autoridad espiritual.

En el ciclo mediterráneo, la figura de Zeus Labraundos, o Júpiter con la doble hacha, recuerda la relación existente entre el Hacha y el Rayo, arma articular del dios olímpico. El rayo es la fuerza utilizada por Zeus para abatir a los Titanes y a los Gigantes tras su intento de apropiarse del Olimpo, mito que refleja también el tema de la "guerra metafísica eterna", característica de la espiritualidad heroica y aria y del recuerdo de los conflictos entre las diferentes espiritualidades y las diversas razas de la más antigua Hélade. Sobre estas bases, el Hacha fue efectivamente considerada como un símbolo de la espiritualidad heroica aria. Los troncos arios primordiales lo utilizaron en sus empresas guerreras, que eran, para ellos, la dramatización y la continuación de la lucha metafísica velada por el mito. Figura en la misma época en los ritos destinados a evocar y a determinar gracias al sacrificio, las fuerzas invisibles. Más tarde, cuando el concepto "sagrado" se desplaza, identificándose, en otro orden de ideas, con el de "santo", el Hacha perdió poco a poco su significado primigenio y se relegó al rango de arma y de instrumento sin alma.

Volviendo al antiguo mundo mediterráneo, es muy significativo el encontrar el Hacha, pero ROTA, en los más antiguos yacimientos y cultos de la CIVILIZACIÓN PELASGA: hachas rotas son ofrecidas a la divinidad en una inversión de significados que, en relación al culto ario, es casi satánica. En realidad, la civilización pelasga pertenece al Mediterráneo pre-ario y pre-helénico, a un ciclo religioso dominado por la figura de una mujer divina, en cuyo culto las mujeres y los hombres afeminados tenían un lugar fundamental. En este ciclo, Zeus cesa de ser un dios olímpico para convertirse en una especie de demonio sujeto a la muerte (en Creta se mostraba en la tumba). Aquí la figura del dios de las aguas o del fuego subterráneo se mezcla con el culto y las costumbres semítico-asiáticas, marcadas por la violencia confusa, dionisíaca y afrodítica de un éxtasis desordenado.

El Hacha, en el mundo mediterráneo antiguo y pre-ario, es anexionado a divinidades femeninas y a AMAZONAS; detalles significativos cuando se sabe que las Amazonas, "mujeres viriles" y guerreras, no son más que la representación mítica, a través de un símbolo, del intento de formas "femeninas" de la espiritualidad por suplantar a la tradición heroico-solar y "urania" (celeste) de origen hiperbóreo. Pero el mito nos habla también de Herakles, el héroe particularmente representativo de las capas dorio-aqueas y de los otros héroes aliados de la potencia olímpica, que combatieron a las Amazonas matando a la reina y entre los trofeos de sus víctimas recuperaron -entre otros- el Hacha, símbolo hiperbóreo usurpado. El mito no nos podía hablar más claramente.

Sería fácil indicar trastornos análogos en la trama de la antigua historia itálica y en la de Roma: conflictos entre las fuerzas profundas de las razas, las fuerzas humanas y divinas que, mientras se manifestaron bajo formas diferentes,

políticas, sociales, religiosas. Por ejemplo, la civilización etrusca es considerada generalmente como perteneciente al ciclo mediterráneo-oriental de las razas pre-arias contra las cuales la Hélade aquea y doria tuvo que luchar ya. Roma, que incluyó el hacha símbolo etrusco, en el emblema de los líctores, signo del poder, repite casi idénticamente el gesto vengador que el mito atribuye a Herakles y que acabamos de recordar. Todo lo que Roma realiza de grande, lo realiza por un esfuerzo tenaz de purificación y superación de los elementos itálicos no-arios mezclados, en el origen, con las fuerzas de la tradición aria y nórdico-aria. Hacha, Lobo, Aguila, Cruz Radiada, etc. -símbolos de los conquistadores hiperbóreos- hacen su reaparición en el seno de la grandeza romana como los signos silenciosos de su "misterio".

LA CIVILIZACIÓN AMERICANA

Biblioteca Evoliana.- Con este texto publicado en 1945 (es decir, antes de que Evola resultara gravemente herido por un bombardeo aliado, encontrándose en Viena) creemos haber publicado ya lo esencial de su análisis sobre la civilización americana. Ciertamente, el autor recupera y amplía esta temática en el último capítulo de la II Parte de "Revuelta contra el Mundo Moderno". Lo fundamental es recordar que, a pesar de haber sido escrito hace más de sesenta años, este artículo conserva toda su actualidad y vigencia. Ha sido traducido por Carlos Gómez, autor también de la introducción que precede.

Introducción

En aquellos tiempos EE.UU. se descubría la nación líder del mundo y el modelo de civilización a seguir. Después de la Segunda Guerra Mundial parecía que el futuro de la Humanidad sería definido por el enfrentamiento entre EE.UU. y la URSS. En un lado estaba la Unión Soviética, como encarnación pura del ideal proletario; en el otro, estaba Estados Unidos, ofreciendo la ideología más burguesa que el mundo haya visto. Esos dos ideales eran percibidos modelos opuestos e irreconciliables de existencia, dos alternativas sociales, ideológicas, políticas y culturales contrapuestas; sin embargo, Evola afirmaría la similitud entre los dos sistemas en un artículo de 1929 en *Revuelta contra el mundo moderno*. Pese a las diferencias culturales, en comportamiento, en temperamento, y trayectoria histórica, habían aspectos que hacían converger a los dos sistemas: la ausencia de significado de una vida centrada en la esfera económica y productiva, la tendencia a la mecanización y despersonalización de toda actividad humana, la colectivización de inmensas masas de individuos alienados por la movilidad de una sociedad frenética e incansable, la negación de toda noción de trascendencia (ya sea por la imposición del ateísmo estatal o por medio de la reducción de toda perspectiva religiosa a un moralismo banal y ridículo); el carácter sin forma y sin alma del arte, la utilización de todos los recursos intelectuales en exclusivo beneficio del crecimiento cuantitativo. Según Evola, los dos sistemas solo tenían una diferencia relevante: la que radicaba en el tipo de estructura política que tenía cada uno y en la forma de proceder en la implementación de su programa común. La dictadura soviética se sostenía en la propaganda y en el uso de métodos brutales de administración que negaban todo derecho cívico, entre los que se incluía la represión armada de cualquier rebelión popular. En la América "democrática" y capitalista el mismo fin se lograba con el discurso sobre el inevitable desarrollo de la sociedad que era realizado solo una vez que el hombre se hiciera más materialista y desligado de todos los lazos con la realidad espiritual y se absorbiera en una existencia unidimensional. En ese sentido el modelo de existencia americano era más destructivo que el marxista.

Evola afirma que la "igualdad" es el principio dominante de la sociedad americana, aunque, no es más que una igualdad en degradación. Un principio que es el resultado de la laicización del discurso igualitario de los Evangelios del "Nuevo Testamento", en el que, por ejemplo, Jesús promete que después de haber destruido completamente la Tierra y torturado a los pecadores entre la población durante el Apocalipsis, sus escogidos se levantarán de sus tumbas, transforma-

dos milagrosamente en seres iguales sin diferencias sexuales, étnicas, económicas, cronológicas o de estatura, e indistinguibles unos de otros como abejas de un panal y vivirán para siempre felices en una Jerusalén dorada carente de las privaciones padecidas en la tierra. América sería otra materialización herética de la utopía milenarista cristiana.

Evola acusa a la sociedad americana de crear un tipo de ser humano vacío, cuyo único punto de referencia es el enriquecimiento personal, financiero o "psicológico"; un ser incapaz de criterio autónomo, conformista, que ha sido domesticado por una vida fácil material desprovista de todo impulso idealista. Mas que ser la cumbre del progreso humano, la sociedad americana representa la etapa mas avanzada de desintegración de la civilización moderna. Y así sucede porque la regresión que sufre América se realiza en todos los niveles sociales y no es resistida por nadie: por lo tanto es un fenómeno espontáneo y natural que permea también a Europa (gracias a la influencia política de EE.UU.).

El recientemente fallecido John Dewey ha sido declarado por la prensa norteamericana la figura mas representativa de la civilización americana. Esto es bastante acertado. Sus teorías son representativas del concepto del hombre y de la vida que tienen el Americanismo y su "democracia."

La esencia de esas teorías es esta: todos pueden convertirse en lo que quieran, dentro de los límites que marquen los medios tecnológicos disponibles. Igualmente, una persona no es lo que dicta su verdadera naturaleza, por lo que no hay diferencias reales entre las personas, solo diferencias en cualificaciones. Según esta teoría todos pueden ser como otra persona si saben como entrenarse a si mismos.

Este es el ideal del "self-made man"; en una sociedad que ha perdido todo sentido de tradición el ideal del engrandecimiento individual se extiende a todos los aspectos de la existencia humana, reforzando la doctrina igualitaria de la democracia pura. Si se aceptan tales ideas, entonces toda la diversidad natural tiene que ser abandonada. Así, cada persona puede presumir de poseer el mismo potencial que otra y los términos "superior" e "inferior" pierden su significado; también toda noción de distancia y respeto; ya que todos los estilos de vida están abiertos a todos. Frente a todas las concepciones orgánicas de la vida, los americanos oponen una concepción mecanicista. En una sociedad que "empezó desde abajo," todo tiene la característica de ser fabricado. En la sociedad americana las apariencias son mascarar y no rostros. Al mismo tiempo, los proponentes del American way of life son hostiles al ideal de la personalidad.

La "apertura mental" de los americanos que a veces es citada a su favor, es simplemente la otra cara de su vacío interior. Igual sucede con su "individualismo." El individualismo y la personalidad no son lo mismo: el primero pertenece al mundo sin forma de la cantidad, el otro al mundo de la cualidad, la diferencia y la jerarquía. Los americanos son la refutación viviente del axioma cartesiano "pienso, luego existo": los americanos no piensan, sin embargo, existen. La "mentalidad" americana, pueril y primitiva, no tiene una forma característica y así esta abierta a todos los tipos de estandarización.

En una civilización superior, como, por ejemplo, aquella de los indoarios, el ser que carece de una forma característica o casta (en el sentido original de la palabra), es un paria. En este aspecto, América es una sociedad de parias. Hubo un papel para los parias: someterse a seres que tienen forma y leyes propias definidas. Sin embargo, los parias modernos se han emancipado y desean ejercer su dominio en todo el mundo.

Hay una idea popular que sostiene que Estados Unidos es "una nación joven" con "un gran futuro por delante." Así, los defectos americanos son descritos "errores de la juventud" o "dolores del crecimiento." No es difícil observar como el mito del progreso ha tenido una gran influencia en tal juicio de valor. Según la idea de que todo lo nuevo es bueno, América tendría un papel privilegiado que jugar entre las naciones civilizadas. Estados Unidos intervino en la Primera Guerra Mundial como el defensor del "mundo civilizado" por excelencia. La nación "mas evolucionada" no solo se creyó con el derecho sino también con el deber de intervenir en los destinos de otros pueblos. Sin embargo, la estructura de la historia es cíclica mas no evolutiva. La mayoría de las civilizaciones recientes no son necesariamente "superiores". Mas bien, son seniles y decadentes. Hay una correspondencia entre la etapa mas avanzada de un ciclo histórico y la mas primitiva. América es la etapa final de la trayectoria histórica de Europa moderna. Guenon llamo a América "el lejano oeste", en el sentido que EE.UU. representa el reductio ad absurdum de los aspectos mas negativos y seniles de la Civilización occidental. Lo que en Europa existe en forma diluida es magnificado y concentrado en Estados Unidos revelándose como los síntomas de desintegración y de regresión cultural y humana. La mentalidad americana solo puede ser interpretada como un ejemplo de regresión, que se manifiesta en su incapacidad e incomprensión de toda sensibilidad superior. La mente americana tiene horizontes limitados, reducidos a todo lo que es inmediato y simplista, con la consecuencia inevitable de que todo lo que existe es banalizado, reducido y nivelado hasta que pierde todo carácter espiritual. La vida en sentido americano es enteramente mecánica. El sentido del "Yo" en América es reducido enteramente al plano físico-material de existencia. El americano típico no tiene dilemas ni complicaciones espirituales: es un conformista "natural" que se integra fácilmente al resto del enjambre sin rostro.

La primitiva mentalidad americana solo puede ser comparada a una mentalidad infantil. La mentalidad americana es característica de toda sociedad regresiva.

La moralidad americana

Es ficticio el tan admirado sex appeal de la mujer americana que es mostrado en las películas y revistas. Una reciente investigación medica en EE.UU. mostró que el 75% de las jóvenes americanas carecen de una fuerte sensibilidad sexual y que en vez de satisfacer su libido prefieren buscar el placer narcisista en el exhibicionismo, la vanidad del culto al cuerpo y la salud en sentido estéril. Las chicas americanas no "tienen problemas con el sexo", son "fáciles" para el hombre que ve el proceso sexual como algo aislado y por consiguiente poco interesante. Así, por ejemplo, luego de ser invitada a ver una película o a bailar, es positivo, según las costumbres americanas, que una chica se deje besar sin que tal acto signifique nada en el plano sentimental. Las mujeres americanas son frías, frías

gidas y materialistas. El hombre que "tiene algo" con una chica americana esta bajo obligación material con ella. La mujer le ha concedido un favor material. En el divorcio la ley americana favorece mayoritariamente a la mujer. Las mujeres americanas piden el divorcio una vez que han conseguido un mejor candidato. Es un caso frecuente en América que una mujer este casada con un hombre pero que ya este "comprometida" con el futuro esposo, el hombre con el que piensa casarse luego de un divorcio muy enriquecedor. En América, el matrimonio no es mas que una relación monetaria, una forma de prostitución legal.

"Nuestros" medios de comunicación americanos

La americanización de Europa se extiende y se hace cada vez mas evidente. En Italia, es un fenómeno que se ha desarrollado rápidamente en estos años de la posguerra y que es considerado por la mayoría de las personas, sino en forma entusiasta, al menos algo natural. Hace algún tiempo escribí que de los dos grandes peligros que confronta Europa - el americanismo y el comunismo -- el primero era el mas negativo. El comunismo solo es un peligro por las consecuencias represivas que acompañarían a la imposición de la dictadura del proletariado. Mientras que la americanización se impone por medio de un proceso de infiltración gradual, que modifica las mentalidades y costumbres, y que parece inofensivo pero realiza una perversión y degradación contra la cual es imposible de luchar directamente.

Los italianos son débiles para empezar una lucha tal. Al olvidar su propia herencia cultural, rápidamente ven en EE.UU. una especie de guía en el mundo. Cualquiera que desee ser moderno tiene que medirse según el criterio americano de vida. Es triste ver a una nación europea devaluarse así. La actual veneración de América no tiene nada que ver con el interés cultural respecto a como otro pueblo vive. Al contrario, el servilismo hacia Estados Unidos lleva implícita la idea que no hay otra forma de vida aceptable que la americana.

Nuestro servicio radial ha sido americanizado. Sin ningún criterio de lo que es superior o inferior, solo sigue los temas de moda del momento y de lo que es considerado "aceptable" -- es decir, aceptable para el segmento mas americanizado del publico, el cual también es el mas degenerado. El resto de nosotros simplemente es arrastrado por esta ola. El estilo de presentación de la radio también ha sido americanizado. "¿Quien, luego de escuchar un programa de radio americano, no puede sino considerar que la única forma de escapar al comunismo es americanizandose?" Esas no son las palabras de observador externo sino de un sociólogo americano, James Burnham, profesor en la Universidad de Princeton. Tal juicio de parte de un americano debería avergonzar a los programadores italianos de la radio.

Una de las consecuencias de la "democracia" es la intoxicación de la gran mayoría de la población, la cual no es capaz de discriminar y que cuando no esta guiada por un poder y un ideal, rápidamente pierde todo sentido de identidad.

El orden industrial en América

Werner Sombart resumió en su estudio clásico sobre el capitalismo, el significado de la ultima etapa del capitalismo en el adagio "Fiat product, pareat homo" [Un producto de Fiat, parece el Hombre"]. Asi, el capitalismo es un sistema en el que el valor del hombre es estimado según la cantidad de mercancía que produzca o invente. Las doctrinas socialistas nacieron en reacción a la inhumanidad de este sistema.

Una nueva fase se ha iniciado en los Estados Unidos donde hay un incremento del interés en las llamadas relaciones laborales. En vez de una mejora: realmente es un fenómeno nocivo. Los empresarios y los patronos terminaron por reconocer la importancia del "factor humano" en una economía productiva, y que es un error ignorar el individuo implicado en la industria: sus motivos, sus sentimientos, su vida en el trabajo. Así pues, se ha desarrollado toda una escuela que estudia las relaciones humanas en la industria, basada en el conductismo. Estudios como Human Relations in Industry por B. Gardner y G. Moore proporcionan un análisis desmenuzado del comportamiento de los empleados y de sus motivaciones con el objetivo preciso de definir los mejores medios de hacer frente a todos los factores que pueden obstaculizar la maximización de la producción. Algunos estudios no vienen ciertamente de trastienda sino de la dirección, fomentados por especialistas de distintas escuelas. Las investigaciones sociológicas llegan hasta a analizar el ambiente social entre los empleados. Esta clase de estudio tiene un objetivo práctico: el mantenimiento de la satisfacción psicológica del empleado es tan importante como la física. En los casos donde un trabajador está vinculado a un trabajo monótono que no pide una gran concentración, los estudios llamarán la atención sobre el "peligro" que su espíritu pueda extraviarse en una dirección que pueda finalmente reflejarse negativamente en su actitud hacia el trabajo.

Las vidas privadas de los empleados no se olvidan -- por ello el aumento de la denominada asesoría personal. Se llama a especialistas para disipar la ansiedad, las perturbaciones psicológicas y los "complejos" de no adaptación, hasta el extremo de dar consejos relativos a los problemas más personales. Se utiliza mucho la técnica psicoanalítica para hacer "hablar libremente" al individuo y de poner de relieve los resultados obtenidos por esta "catarsis".

Nada de eso intenta la mejora espiritual de los seres humanos o la solución de problemas verdaderamente humanos, tal como los comprendería un Europeo en esta "edad de la economía". Del otro lado de la Cortina de Hierro, se trata al hombre como una bestia de carga y su obediencia es garantizada por el terror y el hambre. En los Estados Unidos se ve al hombre también como un factor de trabajo y consumo, y ningún aspecto de su vida interior se descuida, y cada factor de su existencia tiende a la misma finalidad. En el "país de la libertad", por todos los medios de comunicación, se le dice al hombre que alcanzó un grado de felicidad inigualada. Se le invita a olvidar quien es, de dónde vino, y a simplemente gozar del presente.

La “democracia” americana en la industria

Hay una contradicción significativa y creciente en los Estados Unidos entre los valores de la ideología política dominante y las estructuras económicas efectivas de la nación. Se ha consagrado una gran parte de los estudios sobre la “morfología del trabajo” a este tema. Los estudios corroboran la impresión de que la empresa americana está muy lejos de ser una organización que corresponda al ideal democrático señalado por la propaganda americana. Las empresas americanas tienen una estructura “piramidal”. Constituyen la cumbre de una jerarquía articulada. Las grandes empresas americanas son dirigidas de la misma manera que los Ministerios gubernamentales y son organizadas según líneas similares. Tienen cuerpos de coordinación y control que separan a los dirigentes de la empresa de la masa de los empleados. Más que devenir más flexible, en sentido social, “la élite gerencial” (Burnham) se hace más autocrática que nunca - lo que permite que sintonice bien con la Política Exterior americana.

Es el fin de otra ilusión americana. América: “el país donde todo el mundo tiene su oportunidad”, dónde todas las posibilidades existen para todo el que sepa aprovecharlas, un país donde cada uno puede elevarse de la miseria a la riqueza. Al principio había una “frontera abierta” que conquistar, para todos. Aquella fue cerrada y la próxima nueva “frontera abierta” era el cielo, el potencial ilimitado de la industria y el comercio. Como Gardner, Moore y muchos otros lo mostraron, también ha alcanzado sus límites, y las oportunidades van reduciéndose. Por la especialización del trabajo, siempre creciente en el proceso productivo, y de la insistencia en la valoración de las “calificaciones”, es evidente para los Americanos que sus hijos no “llegaran más lejos” que ellos. Así es que en la democracia política de los Estados Unidos, la fuerza y el poder del país, es decir, la industria y la economía, son cada vez más manifiestamente antidemocráticos. El problema es entonces: ¿la realidad debe adaptarse a la ideología, o viceversa? Hasta una fecha reciente, se demandaba la solución antigua, es decir, el retorno a la “verdadera América” igualitaria de la empresa sin obstáculos y del individuo emancipado de todo control del Gobierno central. Sin embargo, hay también quienes preferirían limitar la democracia para poder adaptar la teoría política a la realidad comercial. Si se retira la máscara de la “democracia” americana, se vería claramente hasta qué punto la “democracia” en América (y en otras partes) es solamente el instrumento de una oligarquía que utiliza un método “de acción indirecta”, garantizándose la posibilidad de abusar y engañar a una gran mayoría de aquellos en otra circunstancia aceptarían un sistema jerárquico porque simplemente es el único que funciona. Este dilema de la “democracia” en los Estados Unidos podría un día dar lugar a interesante evolución.

[Artículo publicado en 1945]

MEDITACIONES DESDE LA CARTUJA

Evola apreció las vías propuestas por el cristianismo para alcanzar la realización interior. Y, no solo eso, las conoció bien. En el mes de febrero de 1943 se fue a meditar a la Cartuja de Haim y escribió un artículo para el diario “La Stampa”. Para algunos les puede resultar paradójico que alguien con la mentalidad de guerrero, elogie la vida monacal y, en especial, la vida cartuja caracterizada por silencio y soledad. No es tan raro si tenemos en cuenta que los samusais, cuando alcanzaban cierta edad en la que veían mermadas sus facultades físicas, pasaban los últimos años de su vida como monjes. La vía de la Acción y la vía de la Contemplación no están tan alejadas como a primera vista parece. Hemos encontrado este artículo en la web del Centro de Estudios Evolianos de la República Argentina.

MEDITACIONES DESDE LA CARTUJA

Un pálido paisaje invernal de campos esparcidos de nieve y charcos de agua. Esqueletos negros de árboles desnudos. Un alto cielo de cinc. Un gran silencio. En esta soledad, llevada desde una altura, surge la clara linealidad de una fachada de iglesia, a la que se le enlaza un alto cerco, más allá del cual se ve una serie regular de edificios pequeños. En la parte delantera, una explanada con una gran cruz negra. El ingreso está cerrado –se diría que desde tiempos remotos– con una pesada puerta negra de madera esculpida. Un símbolo: siete estrellas alrededor de una esfera con una cruz encimada, acompañada de la frase: stat dum volvitur orbis. Tal es la Cartuja de Hain, cerca de Düsseldorf.

La Orden de los cartujos se encuentra entre las muy pocas sobrevivientes de la tradición contemplativa occidental. Surgida en 1084, la misma hasta el día de la fecha –es decir durante casi nueve siglos– ha mantenido sin modificaciones su regla y su constitución. Por casi nueve siglos unos hombres separados del mundo han pues practicado la misma ascesis y cumplido los mismos ritos, en las mismas horas han repetido idénticas plegarias; han ritmado su jornada en una misma manera, que no deja casi margen alguno al arbitrio individual, a través del uniforme desenvolvimiento de las estaciones, de los años, de los siglos. La inmutabilidad, representada por la cruz, por encima del movimiento del mundo, es el sentido del símbolo y de la divisa latina, aquí citada. Pero la cruz sobre una esfera en aquel particular modo fue también el antiguo signo del poder universal...

Wir haben überhaupt keine Ruhe- nos ha dicho sonriendo uno de los padres cartujos, es decir: no tenemos ni un momento de descanso, de tregua. Es lo opuesto de lo que se imagina habitualmente la gente respecto de la vida contemplativa. La regla cartuja no deja un solo instante inactivo al sujeto: la totalidad de la jornada se encuentra rigurosamente subdividida, en modo tal que a cada hora le corresponde una tarea precisa, un cierto acto ritual, una determinada realización litúrgica, con un único breve intervalo de trabajo manual para interrumpir una tensión interior que de otra manera sería insostenible.

El aislamiento y el silencio son conocidas reglas de los Cartujos. Toda Cartuja está construida de acuerdo un mismo tipo arquitectónico. Un jardín claustral en el centro oficia también de cementerio –un cementerio en el cual el “hombre” no figura– hay allí tan sólo cruces negras, sin nombre. En su alrededor, y separadas las unas de las otras, se encuentran dispuestas las habitaciones, en las que cada cartujo concentra su trabajo, su plegaria, su ascesis: allí él come, vela y descansa, encontrándose con los otros tan sólo en el templo, para las acciones litúrgicas colectivas, o en raras solemnidades, en las cuales se celebra una comida en común: en la clara severidad de un refectorio, en el medio de la pared de fondo, en un lugar elevado, toma el lugar el Prior, concebido, en la Orden, casi como una manifestación viviente del Cristo y provisto pues de una suprema autoridad.

El silencio del cartujo no es interrumpido sino para un uso sagrado de la palabra, para el oficio litúrgico: el cual es sea diurno como nocturno. En el medio de la noche invernal, bajo la señal dada por la campana, luces vacilantes surgen casi simultáneamente, desde la oscuridad entre los lentos copos de nieve, para iluminar las extrañas sombras blancas encapuchadas que se encaminan con sus linternas hacia la capilla. Allí toman silenciosamente su lugar; y las luces son apagadas. Todo permanece en una penumbra diáfana. Algunos minutos de recogimiento, luego, tras un breve y seco golpe, se inicia la liturgia. Es un crudo canto gregoriano sin acompañamiento, sin variedad de tonos; es un ritmo, que recuerda el de las melodías árabes, pero que en su monotonía encierra una mucho más alta intensidad espiritual que delata una especie de insensible anhelo o ímpetu, que sería sumamente difícil de describir: es como conducirse hacia un límite, que se es incapaz de trascender, aun estando totalmente desapegados del vínculo terrenal. Entre los temas principales del canto, propuesto por una u otra voz, se insertan pausas de recogimiento, que dan una impresión más fuerte: son momentos de un silencio viviente, de un silencio intenso, en los cuales se diría que está presente “algo” en el templo, una fuerza ya diferente de la de todos aquellos que se encuentran allí en recogimiento. El rito nocturno alcanza a veces tres horas de duración. Ante una nueva señal, las sombras blancas se apartan de la penumbra, se mueven, las linternas son vueltas a encender, los padres retornan a sus residencias para volver a encontrarse alguna hora más tarde para el oficio del alba. Los cartujos no se arrodillan nunca. Se inclinan profundamente, o bien, en los momentos más importantes, se recuestan en el suelo como si hubiesen sido abatidos.

Se nos ha dicho en Hain de no hacernos ilusiones respecto del futuro de la Orden. Y en verdad, en especial en nuestros días, para muchos no existe nada más anacrónico que la pura vida contemplativa. Incluso en varios ambientes católicos se cree que el religioso pueda tener aun una función tan sólo dejando a un lado la ascesis y pasando a una acción militante o proselitista, en directo contacto con las fuerzas del mundo y de la historia.

Es un hecho irrefutable que no desde hoy en Occidente nos hemos avenido a identificar la acción en sus modalidades más exteriores, materiales y contingentes. Por lo cual se concibe como inercia o fuga a todo aquello que, aun no siendo para nada no-acción (la vida ascética, además de las renunciaciones, implica una disciplina y una concentración interiores por lo menos tan grandes como las propias de cualquier “hombre de acción”), no se deja remitir a semejantes modalidades. Además existen las confusiones propias de quien, encerrado en el horizonte

más groseramente sensible, piensa que sólo las fuerzas materiales y los modos directos de combatir y resistir sean los decisivos y determinantes en la historia

Donoso Cortés, que fue también un hombre de acción pública, tuvo a bien decir que, a fin de que una sociedad sea firme, “es necesario que exista un cierto equilibrio, conocido tan sólo por Dios, entre la vida contemplativa y la activa”. La necesidad de que el mundo mutable e incierto de la acción encuentre su complemento y casi diríamos su eje en el inmutable de la verdadera contemplación –es decir de una interioridad virilmente desapegada y proyectada hacia la trascendencia– ha sido reconocida por parte de cualquier civilización normal, hasta en aquella de la cual sea Dante como Federico II fueron sus exponentes. Y, en relación con ello, fue también concebida la realidad de una acción de otro género, de una acción silenciosa, comprendida en función de establecer “contactos”, de mover fuerzas que, por ser invisibles, no son menos eficaces que las puramente humanas, sino que sólo a través de las vías de la ascesis y del rito pueden ser alcanzadas. Es sobre esta base que toda enseñanza tradicional ha querido que los ascetas estuviesen al lado de los guerreros, que la contemplación iluminara, justificara y convirtiese en absoluta a la acción, que hombres adecuadamente dotados cumpliesen de manera ininterrumpida, con su aparente retiro respecto del mundo, con la función de vincular la realidad humana con una realidad más que humana. Pontifex, antiguamente, significaba para los Romanos “hacedor de puentes”. Una antigua fórmula nórdica era: “El que es jefe que sea puente...”.

Un mundo que no quiera ser de agitados, sino de seres que conozcan verdaderamente la acción y sepan dominarla, debe tener en cuenta todo esto, evitando peligrosas unilateralidades. Por cierto hoy más que nunca se trata de apartar del modo que sea a todas las fuerzas evocadas a fin de actuar y de combatir en este mundo. Sin embargo se puede también pensar que si en los últimos tiempos las cosas no han ido aun peor, ello no se deba tan sólo a los jefes visibles de los pueblos, sino que por lo menos en igual medida a la acción invisible y silenciosa de pocos seres esparcido y de ignotos que, en éste como en otros continentes, han mantenido todavía, de alguna manera, las relaciones entre el mundo visible y un mundo superior. Más aun es posible que para el ojo de la “otra orilla” sean justamente éstos los que aparezcan como los únicos puntos luminosos y firmes en un mundo de niebla y agitación, como pequeñas hogueras encendidas en la noche por parte de aquellos que “velan” y que aun se mantienen de pie.

Aquí por supuesto que no pretendemos referirnos a los ascetas de una determinada fe o tradición y no tocamos el problema relativo a la medida, en la cual las formas sobrevivientes de ascesis realizan en verdad la mencionada función. Sin embargo Europa presenta hoy rasgos de similitud con aquel período de convulsión en el cual, como reacción, surgieron a la vida las primeras Órdenes monásticas occidentales. Y muchos espíritus, incapaces de hallar los más altos y originarios puntos de referencia, se dirigen hoy hacia el catolicismo. No es por nuestro nuestra función entrar en tales problemas; sin embargo un punto nos parece claro: no es siendo indulgente hacia actitudes militantes que a veces confluyen incluso en el plano de las motivaciones político-sociales, no es insistiendo en veleidades proselitistas y apologéticas, no buscando compromisos con el pensamiento “moderno” e incluso con las ciencias profanas de hoy en día, sino desapegándose decididamente, insistiendo tan sólo en el punto de vista de la ascesis, de la pura contemplación y de la trascendencia, que la Iglesia podría

quizás, dentro de determinados límites, volver a convertirse verdaderamente en una fuerza y asegurarse así una inviolable autoridad. Sí, justamente en tiempos como los modernos en los cuales el mundo de la acción ha arribado a un paroxismo sin comparación alguna en la historia, casi por contraposición, dejando todo lo demás, subordinando cualquier ambición semi-temporal, se debería dar un relieve tanto más decidido al polo de la pura trascendencia y de la ascesis, y que una fuerza encuentre en la otra su equilibrio, y que en las horas más angustiantes y en las pruebas más duras a cada uno le sea dado la posibilidad de transfigurar todo sacrificio y toda lucha y de hallar incluso en la muerte la vía hacia una vida superior.

Hain, Febrero de 1943. (La Stampa, Febrero de 1943).

EL EJÉRCITO Y LA OBEDIENCIA

He aquí uno de los artículos más tardíos de Evola, publicado en la revista Il Conciliatore, correspondiente a 1973. Dejando aparte las reflexiones muy atinadas sobre el tema del artículo, en sí mismo, demuestra que Evola, hasta el final de sus días, fue un hombre preocupado por la realidad de su tiempo y que tenía una opinión sobre cualquier materia. Lejos de ser alguien alejado en las altas cumbres de la espiritualidad, Evola era capaz de preocuparse por todo y por todos. En 1973, el ejército italiano estaba en boca de todos a raíz de rumores de golpe de Estado y decisiones de tipo político. Evola reconoce en la milicia el último reducto de valores tradicionales.

EL EJÉRCITO Y LA OBEDIENCIA

Es posible pensar que hoy en día el ejército sea la única institución en la cual aun se conservan algunos de los valores superiores pertenecientes a un mundo ya pasado, los cuales, luego del advenimiento de la sociedad burguesa y democrática, se encuentran en vías de disolución. Así pues no resulta asombroso que, simultáneamente con el “progreso”, desde varios sectores y de múltiples maneras se traten de rechazar los principios fundamentales y el espíritu que constituyen el fundamento del ejército.

Aquello que en la ética del honor y del deber del soldado hasta ayer aparecía como algo claro y natural, hoy en día se tiende a ponerlo en discusión influenciando en todas las maneras posibles a la opinión pública por medio de escritos, películas y novelas. Así pues hoy en día vemos que mientras por un lado se avanza en la pretensión y en la ideología de los denominados “objetores de conciencia”, con un trasfondo humanitario-pacifista y derrotista, por el otro se impugna abiertamente el principio de la disciplina y de la obediencia militar. Se pretende que el soldado no tenga más que obedecer simplemente y que cumplir impersonalmente con su deber, sino que tenga el derecho de discutir, de juzgar al que manda, de sustentar un criterio propio individual por encima de la autoridad a la cual se encuentra sometido.

Tal como se sabe, este último punto ha sido la bisagra con la que se sustentó la famosa ideología de Nüremberg, de esta macabra farsa jurídica sin precedentes, mezcla de hipocresía, de prepotencia y de fanatismo. El vencedor, en vez de respetar al adversario al cual no lo había favorecido la suerte de las armas, tal como siempre había sido el código de honor de las mejores tradiciones militares, se ha transformado en un juez, arrogándose una autoridad que trasciende a la de cualquier Estado, pretendiendo así de hacer valer incluso retrospectivamente y para toda la humanidad sus propios dictámenes. Así es como se ha fabricado e impuesto un código de los denominados deberes humanos que todo soldado estaría obligado a seguir ante todo, teniendo no el derecho sino el deber de no obedecer y de rebelarse cuando él reputara, de acuerdo a su criterio personal, de tener que hacerlo.

Naturalmente que esto significa hacer saltar por el aire el mismo principio de toda autoridad y de cualquier disciplina y quitarle al ejército su espina dorsal.

Con mucha razón se ha resaltado la relación que existe entre una tal ideología y el protestantismo anglosajón, dado que la primera refleja todo lo que ha sido propio, en el campo religioso, de la Reforma: con el protestantismo el sujeto ha rechazado la autoridad positiva de la Iglesia, ha constituido la propia conciencia de individuo como juez supremo en materia de fe, presumiendo poder estar inspirado directamente desde lo alto. Naturalmente que la anarquía de las diferentes sectas y confesiones contrastantes y rivales ha sido, en el área protestante, la consecuencia de todo ello. En el caso del soldado, de acuerdo a la ideología de Nüremberg se tiene algo análogo. Más propiamente retorna también el denominado iusnaturalismo, la oposición entre el “derecho natural” y el “derecho positivo”, imaginando para el primero un conjunto de valores que serían evidentes en sí mismos, reconocidos por parte de todo el género humano, y que tendrían un carácter verdaderamente moral y hasta divino: mientras que el derecho positivo sería tan sólo el creado ocasionalmente por el hombre y los Estados, quedando privado de cualquier validez moral intrínseca.

No es necesario decir que ésta es una mera ficción, puesto que el presunto derecho natural no ha sido nunca demostrado por nadie y precisado en términos unívocos: sus principios aparecen como mutables, varían de acuerdo a los pueblos y las épocas. Baste hacer mención que en el mundo antiguo el “derecho natural” aceptaba la esclavitud, la cual naturalmente el “derecho natural” de los tiempos sucesivos ha rechazado con horror.

Lo mismo puede decirse respecto de estos presuntos valores “humanos” de la ideología de Nüremberg en nombre de los cuales el soldado y el oficial tendrían eventualmente el deber de no obedecer, de rebelarse, de traicionar. De todo esto la única consecuencia puede ser tan sólo el arbitrio y la anarquía. En verdad, el tenue barniz jurídico y humanitario nos deja fácilmente ver de qué es lo que en realidad se ha tratado, cual es que por tal vía se pueda difundir un peligrosísimo fermento de desmoralización: todo soldado y todo oficial que hayan aprendido la lección de Nüremberg (en un mañana puede incluso suceder con los vencedores de ayer) deberían prestar mucha atención, pues en caso de derrota deberían esperarse ser arrastrados como criminales ante un farsesco tribunal extranjero que juzga en función de un concepto de “humanidad” fijado por su cuenta por parte del vencedor. (1¹)

Pero prescindiendo de estas absurdidades, que además de la hipocresía mantienen un cierto valor sintomático, se debe reconocer en general la crisis a la cual la ética y las tradiciones militares son expuestas a través del transformismo de los sistemas políticos. Puede decirse que la moral principal del soldado se resume en la antigua máxima del Sachsenspiegel: “Mi honor es mi fidelidad”. La expresión más típica de tal orientación quizás se la ha tenido, hasta ayer, en la tradición prusiana, con su carácter casi ascético de una disciplina severa e impersonal: tan firme que pudo decirse que el oficial que había jurado sobre su bandera y sobre su soberano no se pertenecía más a sí mismo, de la misma manera que el monje que ha hecho voto de obediencia. No por nada en el mundo feudal la fidelidad tuvo el valor de un sacramento: sacramentum fidelitatis. No sin una

1 Lamentablemente nuestros militares argentinos no leyeron en su momento tales premonitorias indicaciones, sino que con una ingenuidad absoluta entregaron el poder a los políticos democráticos, quienes serían más tarde los encargados de juzgarlos y condenarlos como en Nüremberg.

cierta relación con todo ello más recientemente ha sido afirmado el principio de la apoliticidad o neutralidad del ejército: el soldado en cuanto tal no debe tener ideas políticas; debe simplemente servir al Estado en cuanto Estado (por supuesto que aquí se prescinde de las coyunturas extraordinarias en las cuales se imponen regímenes militares).

Pero obviamente todo esto presupone una firme base, algo estable y superior, es decir el Estado según su concepto tradicional. Todos los valores de honor, de lealtad y de disciplina de la profesión militar aparecen claros y obvios en el clima de un Estado monárquico y dinástico, no sólo porque el soberano como jefe supremo del mismo tenía una conexión directa, viva y personal con las fuerzas armadas, era el primero entre los soldados, sino también porque la soberanía estaba encarnada en algo estable, continuo, sustraído a las ideologías y a los intereses de las partes. El ocaso del Estado tradicional debido a la revolución burguesa del Tercer estado y al sistema parlamentario no pudo pues no implicar también un principio latente de incertidumbre para la misma ética militar.

En efecto, en los Estados “modernos”, en los nuevos sistemas democráticos, en la cúspide del Estado se encuentra el elemento “civil”, “burgués” o como se lo quiera llamar. Éste es el que gobierna. Y éste es el que hace la “política” siguiendo la línea impuesta por las coyunturas parlamentarias y por los partidos, por los humores de un electorado masificado y en mayor o menor medida maniobrado por influencias oscuras. El jefe del Estado es uno u otro Tipo sin un nombre y sin una tradición, sin un especial carisma, es simplemente un “funcionario” que ocupa una oficina durante un tiempo limitado. Así pues el vértice, o centro natural de gravitación, ya no existe más. Nos hallamos en un clima de contingencia y de mutabilidad, esto es, lo opuesto exacto a lo que es el Estado, el que significa por su mismo nombre algo estable. Y el ejército se encuentra en un cierto modo desorientado; no ve más reflejarse sobre el plano superior, político, aquellos principios de autoridad y de jerarquía que le son intrínsecos; se convierte en un instrumento de burgueses politiqueros, los cuales lo usan en los casos de una “triste necesidad”, puesto que a la democratización del Estado le hace de contraparte justamente la ideología humanitaria, la cual tiene muy poca simpatía por los valores guerreros; a las virtudes heroicas y viriles ella tiende a sustituirle las “cívicas” de la vida pacífica y hedonista, con “las artes y las ciencias”, las conquistas sociales y materiales en primer plano cuales expresiones de la “verdadera” civilización. Cuanto más se recurre a la retórica de la “defensa de la Patria” y cosas similares, avergonzándose de hablar de la guerra de otra manera que no sea como defensa de una agresión. En relación con esto debe notarse el cambio significativo que en Italia tuvo la designación Ministerio de Guerra por el de Ministerio de Defensa: quizás en la idea de la eficacia mágica de esta designación puesto que, evidentemente, si todos “se defienden” y nadie ataca, la guerra desaparecería en forma automática del mundo entero, lo cual por otra parte ha significado una simple utopía pues no solamente la guerra no ha desaparecido, sino que las mismas se han hecho cada vez más encarnizadas y sanguinarias.

Aparte de las más recientes ideologías en contra del ejército, hasta arribar a las objeciones de conciencia, el suelo permanece minado justamente a causa de tal sistema, y se debe reconocer que lamentablemente luego de tales modificaciones las cosas para el ejército, para el oficial y para el soldado, dejan de

resultar claras y evidentes como lo eran en otros tiempos. Como consecuencia de la inexistencia de quien encarne el vértice estable del Estado como soberano y alto exponente de una verdadera, superior e inobjetable autoridad, vinculado orgánicamente con el ejército, antes que con cualquier otra institución o cuerpo, y de crearse por lo tanto un vacío en lugar de aquel vértice en los regímenes de tipo burgués y democrático, pueden producirse fenómenos lamentables. Uno de éstos es la emancipación anárquica del mismo ejército, como en los múltiples casos de “pronunciamientos” o “golpes” recurrentes por parte de generales u otros jefes militares, que realizan efímeras revoluciones sin lograr crear un orden nuevo, tal como sucede generalmente en América Latina (2²) (tal como se ha ya mencionado, resulta una excepción cuando se impone un régimen militar en situaciones de emergencia).

Pero en la situación mencionada pueden también presentarse casos en los cuales el principio de fidelidad jurada se convierte en problemático por razones sumamente diferentes de las derrotistas y anárquicas antes mencionadas. Uno de estos casos se lo tiene cuando, en lo alto, en la esfera puramente política, se caiga en la traición. La fidelidad no puede pues no ser puesta en discusión por parte del que obedece, cuando aquel que de la fidelidad y del honor debería dar el ejemplo más algo viene a menos. Así ayer partes del ejército francés se habían considerado libres del vínculo de fidelidad militar ante De Gaulle cuando éste se apartó de los principios en el caso de la sublevación de Argel. Algo análogo pudo acontecer ayer entre nosotros en las muy notorias contingencias (3³).

Sin embargo es claro que se trata aquí de casos-límite. Los mismos no pueden ser sustentados por parte de quien trata de socavar las bases sobre las que se apoyan la consistencia del ejército y su mejor tradición: o en nombre de una deletérea ideología, o también, en muchos otros casos, actuando en razón de fines subversivos precisos pero no declarados.

En efecto, si nos referimos a Italia, si bien la tradición militar italiana no tenga raíces tan profundas como las tuvieron otras naciones a raíz de una más larga historia y de una más adecuada estructura política, el ejército es la única fuerza sobre la cual quizás se puede contar, sobre el cual se pueda apoyar en eventuales horas decisivas. La disolución democrática interna, la claudicación ante las fuerzas de la Izquierda parece hoy tener en Italia un tal ritmo, que aquellas horas bien podrían acercarse. Y si las fuerzas políticas de una verdadera Derecha que aun defienden un más alto ideal del Estado tuviesen, en aquel momento, que buscar un aliado, probablemente podrán hallarlo tan sólo en el ejército: en un ejército que resista contra las influencias disgregadoras de las cuales hemos hablado, y restituya el antiguo prestigio a la profesión de las armas.

2 Afirmación realmente acertada en lo relativo a nuestro país en donde los pretendidos golpes de estado, lejos de significar revoluciones que restauraran el perdido principio antidemocrático de autoridad, significaron intentos de corrección de tal sistema caduco, con las consecuencias nefastas vividas luego por los mismos militares. Por lo tanto los mismos no fueron sino efectos de una subversión previa acontecida.

3 Se refiere aquí a lo acontecido con el gobierno italiano en 1943 cuando su monarca traicionó los compromisos pactados por su aliado de ayer pasándose de manera traicionera al bando de los enemigos. En tal caso muchos militares italianos se sintieron liberados del vínculo de fidelidad.

POLÉMICA EVOLA-GUENON SOBRE LA METAFÍSICA HINDÚ

Presentación del libro en la biblioteca Evoliana:

Varios sites de Internet han publicado esta polémica entre Julius Evola y René Guénon en torno a la metafísica hindú. Inicialmente, los textos fueron publicados en Italia por la editorial "Il Basilisco", ligada a la librería genovesa del mismo nombre. La edición inicial se redujo a 500 ejemplares y hubiera pasado casi completamente desapercibida de no ser por el multiplicador que supone Internet. Nos ha sido remitida por un amigo sin indicar el origen.

Polemica sulla metafisica indiana, Genova, Il Basilisco, 1987. Edición limitada de 500 ejemplares.

El artículo es demasiado largo para reproducirlo. Se encuentra aquí:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/091404-polemica-evola-guenon-sobre-la-metafisica-hindu.php>

Puede encontrarse también en libro traducido al castellano.

Puede encontrarse el audio book en el canal "Traditio" de iVoox:

http://www.ivoox.com/podcast-polemica-sobre-metafisica-hindu-guenon-evola_sq_f182680_1.html

LA ESPIRITUALIDAD PAGANA EN EL SENO DE LA EDAD MEDIA CATÓLICA

Hace veinte años tradujimos este artículo aparecido en la revista "Kalki", publicada por Editorial Pardès. El artículo fue impreso por Ediciones Alternativa en 1988, en la colección "DisidenciaS". Ignoramos en qué revista apareció por primera vez. Es fácil reconocer en los temas tratados en este artículo el capítulo V de la Segunda Parte de "Revuelta contra el Mundo Moderno". El artículo es importante porque explica los dos filones que contribuyeron a la creación de lo mejor de la Edad Media y a la formación del catolicismo medieval: la tradición romana y la tradición nórdico-germánica.

LA ESPIRITUALIDAD PAGANA EN EL SENO DE LA EDAD MEDIA CATÓLICA

I. Introduccion

Quien haya tenido ocasion de leer regularmente nuestros artículos y especialmente los publicados en diversas ocasiones en Vita Nuova, conoce ya el punto de partida que será el hilo conductor de las presentes notas: nos referiremos a la idea de una oposición fundamental entre dos actitudes distintas del espíritu en las que es preciso ver el origen de dos tradiciones bien diferenciadas, tanto sobre el plano histórico como suprahistórico.

La primera, es la actitud guerrera y real, la segunda, la actitud religiosa y sacerdotal. Una constituye el polo viril, la otra, el polo femenino del espíritu. Una tiene como símbolo el Sol, el "triunfo", corresponde al ideal de una espiritualidad cuyas consignas son la victoria, la fuerza, el poder ordenador y que afecta a todas las actividades y todos los individuos en el seno de un organismo simultáneamente temporal y supratemporal (el ideal sagrado de Imperium), afirmando la preeminencia de todo lo que es diferencia y jerarquía. La otra actitud tiene por símbolo a la Luna, es como ella, recibe de otro la luz y la autoridad, se remite a otro y vehiculiza un dualismo reductor, una incompatibilidad entre el espíritu y la potencia, pero también una desconfianza y un desprecio por toda forma de afirmación superior y viril de la personalidad: lo que la caracteriza es el pathos de la igualdad, del "temor de Dios", del "pecado" y de la "redención".

Lo que la historia -hasta nuestros días- nos ha mostrado sobre la oposición entre autoridad religiosa y poder "temporal", no es sino un eco, una forma tardía y materializada, en la que ha degenerado un conflicto que, desde el origen, se refiere a esos dos términos, es decir, un conflicto entre dos autoridades, igualmente espirituales, entre dos corrientes referidas con el mismo título, aunque de manera opuesta, al supramundo.

Hay más: la actitud "religiosa", lejos de corresponder sin más a lo espiritual y agotar lo que emana del dominio supremo del espíritu, no es más que un producto, relativamente reciente, de procesos degenerativos que han afectado a una tradición espiritual más antigua y primordial, de tipo precisamente "solar".

En efecto, si examinamos las instituciones de las civilizaciones tradicionales más grandes -de China a Roma antigua, de Egipto a Irán, del Perú precolombino al viejo mundo nórdico-escandinavo- encontramos constantemente, bajo rasgos uniformes, la idea de una fusión absoluta de los dos poderes, el real y el espiritual; respecto a la jerarquía, no encontramos una iglesia, sino una "realeza divina", no el ideal del santo, sino el de aquel que, por su naturaleza superior misma, por la fuerza imprecante del rito en tanto que "técnica divina", juega, en relación a las potencias espirituales (o "divinidades") el mismo papel viril y dominador que un jefe militar ante sus hombres. Es un proceso de desvirilización espiritual que, a partir de aquí, ha conducido a la forma religiosa, luego -aumentando constantemente la distancia entre el hombre y Dios, y la servidumbre del primero respecto al segundo en beneficio exclusivo de la casta sacerdotal- ha terminado por minar la unidad tradicional dando lugar a la doble antítesis de una espiritualidad antiviril (sacerdotalidad) y una virilidad material (secularización de la idea de Estado y de Realeza, materialización de las aristocracias antiguas y sagradas). Si se debe a las ramas arias las formas luminosas de las antiguas civilizaciones "solares", en Occidente, hay que atribuir sobre todo al elemento levantino el triunfo del espíritu religioso, desde la asiaticización del mundo greco-latino, hasta la decadencia de la idea imperial augusta y la llegada misma del cristianismo. En las presentes notas nos proponemos aclarar algunos aspectos poco conocidos de la civilización medieval, a fin de demostrar que incluyó el intento (tanto visible como oculto) de una gran reacción, la voluntad de reconstruir una tradición universal cuyo fin, a pesar de las apariencias formales y la concepción corriente de la Edad Media como una edad "católica" por excelencia, es anticristiana o, más bien, supera el cristianismo.

II. El despertar nórdico-ario de la romanidad

Muy verosimilmente, esta voluntad de restauración extrae su origen primigenio de las razas nórdico-bizantina, es un hecho universalmente reconocido.

En los más antiguos testimonios -comprendidos, desde cierto punto de vista, las indicaciones del mismo Tácito-, estas razas aparecían como un tipo extremadamente próximo a los Aqueos, los paleo-aranas, los paleo-romanos y, en general, los nórdicos-arios, que se habría conservado, por decirlo de alguna manera, en el estadio de una pureza "pre-histórica".

Y el hecho de que, en razón de sus rasgos superiores rudo, sin florituras, groseros y agriamente esculpidos en su existencia y en sus costumbres, estas razas hayan podido aparecer como "bárbaras" frente a una civilización que, por un lado había degenerado bajo el peso de estructuras jurídico-administrativas y, por otro, se había ablandado en afanes de refinamiento hedonistas, literarios y ciudadanos, siendo casi sinónimos de decadencia, este contraste no pudo impedir casi que estas razas vehiculizaran en propiedad y albergasen en sus mitos y en sus leyendas la profunda espiritualidad de una tradición aria original, cuyo soporte era una existencia impregnada de relaciones guerreras y viriles, de libertad, de honor y fidelidad.

Por otra parte constatamos que no era el espíritu “religioso”, sino el perteneciente al espíritu “heroico”, emanado de las encarnaciones de las divinidades principales el que, en su origen, estas razas desconocían y veneraban.

Es el panteón de los Asen, en lucha perpetua contra los “gigantes” y las naturalezas elementales de la tierra; es Donnat-Thor, destructor de Thyr y de Hymir, el “fuerte entre los fuertes”, el “irresistible”, el dueño del “abrigo contra el terror”; es Odin-Wotan, el dador de la victoria, el detentador de la sabiduría, el huésped de los héroes inmortales que las Walkirias elegían sobre los campos de batalla a los que hacían sus propios hijos -el Señor de los batallones tempestuosos, aquel cuyo símbolo es idéntico al de la grandeza romana y de la “gloria” -hvareno irania-, el Aguila, cuya fuerza alimenta la sangre no-humana de las dinastías reales. Además, ya mezcladas con los hombres, tenemos razas heroicas, como la de los Wälsungen, a la que pertenece Sigmund y Sigurd-rökr, contra el oscurecimiento de los dioses, símbolos de las edades sombrías que serán el destino de las generaciones futuras; tenemos a las razas reales góticas que se consideran como âmals, los “puros” o los “celestes” y que hacen remontar su origen a la simbólica Mitgarhaz, la “tierra media”, situada -como la Hiperbórea del Apolo solar y el Airymen-vaêjo de los arañas- en el extremo- Norte; tenemos una variedad de otros temas y mitos de origen ario muy antiguo, igualmente y siempre impregnados de espiritualidad guerrera y ajenos a toda relajación “religiosa”.

Si, desde el exterior, la irrupción de los “bárbaros” ha podido parecer destructora por su contribución al hundimiento de la ordenación material del Imperio romano asiaticado, por el contrario, desde el punto de vista interior, significa una aportación vivificadora del espíritu ario, un nuevo contacto galvanizador con una fuerza aún en estado puro y que debía dar lugar a una lucha y a una reacción bajo el signo, precisamente de esta Romanitas y de este Imperium, que había extraído su grandeza, en el mundo antiguo, de su conformidad con un tipo de espiritualidad viril y solar. Tras los primeros siglos de nuestra era, los invasores tomaron en efecto conciencia de una misión de restauración. Su “conversión” deja casi intactos su ethos y su íntima tradición original que, un vez adoptado el símbolo de la antigua Roma, debía dirigirse contra la usurpación y la voluntad hegemónica de la Iglesia, mientras que al mismo tiempo emprenderían la formación, espiritual y material, de una nueva civilización europea. Sabemos que ya en el momento de la coronación del rey de los francos, que tenía lugar el día considerado por la Antigüedad como el del renacimiento del dios solar invencible (Natalis solis invicti), se adoptó la fórmula Renovatio Romano Imperii. Tras los francos, fueron precisamente los germanos quienes asumieron de una manera aún más neta esta función. La designación de su ideal imperial ecuménico, no fue “teutónico”, sino “romano”; hasta en las tierras más alejadas, llevaron las señas y las divisas romanas; basilei y augusti, sus reyes se apropiaron del título de Romanorum Reges, y Roma permaneció siempre como la fuente simbólica de su Imperium y de su legitimidad.

Lo semejante se reconoce en lo semejante. Lo semejante despierta e integra a lo semejante. El águila paleonórdica de Odín se renueva con el águila romana de las legiones y del dios capitolino. El espíritu antiguo renace bajo nuevas formas. Se crea una gran corriente a la vez formadora y unificadora. La Iglesia, por una parte, se deja dominar -“romanizada” su propio cristianismo- para poder dominar a su vez, mantenerse en la cresta de la ola; y, por otra parte, resiste, quiere

llegar al poder, privar sobre el Imperio. Si es en la tensión donde se liberan las luces más claras en significados, no es menos cierto que, si la Edad Media se presenta ante nosotros bajo el aspecto de una gran civilización “tradicional” en su expresión más perfecta, esto no es gracias al cristianismo, sino a pesar del cristianismo, en virtud de la aportación nórdica que no hacía sino uno con la idea antigua de la Roma pagana, y determina una fuerza actuante en dos direcciones: sobre el plano político y ético, a través del régimen feudal, de la ética caballeresca y del ideal gibelino; y sobre el plano espiritual de una manera oculta en el aspecto “interno” de la caballería e incluso de las Cruzadas, a través del mito pagano que reunía en torno a la idea imperial, a través de venas ocultas de una tradición que desembocará en Dante y en los Fieles de Amor.

III. El ethos pagano del feudalismo

Evidentemente es necesario detenerse sobre el carácter anticristiano del régimen social y de las ideales éticas de la Edad Media, en tanto que se trata de cosas conocidas por todos, con rasgos demasiado evidentes.

El régimen feudal caracterizó a la sociedad medieval. Tal régimen nació directamente del mundo nórdico-ario; se basaba en dos principios: individualidad libre y fidelidad guerrera, y nada le era más extraño que el pathos cristiano de la “socialidad”, de la colectividad, del amor. Antes del grupo se encuentra aquí al individuo.

El valor más alto, la verdadera medida de la nobleza, desde la más antigua tradición nórdica (como desde la paleoromana), residía en el hecho de ser libre. La distancia, la personalidad, el valor individual eran elemento absolutamente unidos a toda expresión de la vida. El Estado, bajo su aspecto político temporal -al igual que según el antiguo concepto aristocrático romano- se resumía en el consejo de los jefes, permaneciendo cada uno de ellos libre y señor absoluto de su tierra, pater dux y sacerdote de su propia gens. A partir de tal consejo, el Estado se imponía como idea suprapolítica a través del rey, ya que este, en la antigua tradición nórdica, no lo era sino por su sangre “divina”, por el hecho de no ser finalmente más que un avatar del mismo Odin-Wotan. Pero, en el caso de una empresa común de defensa o conquista, una condición nueva se superponía sobre la otra: se formaba espontáneamente una jerarquía rígida, un principio nuevo de fidelidad y disciplina guerrera se afirmaba. Un jefe -dux o heretigo- era elegido, y el libre señor se transformaba entonces en vasallo de un jefe cuya autoridad se extendía hasta el derecho de matarlo si dejaba de cumplir los deberes que había aceptado. Al término de la empresa, sin embargo, se retornaba al estado normal, anterior, de independencia y de individualidad libre. El desarrollo que, de esta constitución paleonórdica, se desemboca sobre el régimen feudal, puede ser ante todo caracterizada por una identificación con la idea sacral del rey con la idea militar del jefe temporal. El rey encarna la unidad del grupo, incluso en tiempos de paz, mediante el refuerzo y la extensión a la vida civil del principio guerrero de la fides o fidelidad. En torno al rey, se forma una corte de “compañeros” -fideles- libres, pero encontrando en el ideal de la fidelidad, en el servicio a su señor, en el hecho mismo de combatir por su honor y su gloria, un privilegio y la realización de un modo de ser más elevado que el que, en el fondo, les correspondía en sí mismos.

La constitución feudal se elabora a través de la aplicación progresiva de este principio. Exteriormente, parece alterar la antigua constitución aria: la propiedad terrenal, de origen absoluto e individual, parece ahora condicionada; es un beneficium que implica lealtad y servicio. Sin embargo, no lo altera en profundidad más que allí donde la fidelidad dejó de ser concebida como una vía que permitiera alcanzar una libertad verdadera, bajo una forma superior y supraindividual. Sea como fuere, el régimen feudal fue un principio y no una realidad petrificada; fue la idea genérica de una ley de organización directa que dejaba campo libre al dinamismo de las fuerzas, así mismas, libres, alineadas unas bajo las otras o unas junto a otras, sin medios términos y sin alteraciones -vasallo frente soberano y señor frente a señor- de manera tal que todo -libertad, gloria, honor destino- pudo reposar sobre el valor y sobre el factor personalidad, y no - o de manera mínima- sobre un elemento colectivo o sobre un poder "público". Aquí puede decirse que el mismo rey podía perder y reconquistar en cualquier momento sus prerrogativas.

Probablemente, el hombre no ha sido tratado jamás de una manera más severa e insolente, y sin embargo este régimen fue una escuela de independencia y de virilidad, y no de servidumbre; en este marco, las relaciones de fidelidad y de honor supieron ofrecer un carácter de pureza y de absolutez que, posteriormente, no se alcanzaría jamás.

Llegados a este punto, no hay necesidad de extenderse mucho para demostrar como esta constitución, que fue característica del espíritu de la Edad Media, no tenía gran cosa en común con el ideal social judeo-cristiano. En ella, por el contrario, reaparecía esta fides que, antes de ser la deutsche Treue, fue la fides de los romanos; objeto de uno de los más antiguos cultos, hizo decir a

Tito Livio que caracterizaba de la manera más rotunda al Romano del "bárbaro", y nos remite al ideal de la bhakti de los arios de la India, recordando sobre todo el ethos pagano que anima a las sociedades iránicas; si, junto con el principio de autoridad y de fidelidad hasta el sacrificio (no solo en la acción sino también en el pensamiento) volcada a los soberanos deificados, se afirmaba también el principio de la fraternidad, esta última permanecía como totalmente extraña al sentimentalismo femenino y comunizante introducido por el cristianismo. Las cualidades viriles, hasta sobre el plano de la iniciación (cfr. el mitraísmo), tenían un valor más elevado que la compasión y la mansedumbre, de forma que tal fraternidad -parecida a la de los pares y los hombres libres de la Edad Media- se mostraba leal, clara, fuertemente individualizada y, podemos incluso añadir, romana, que podía existir entre guerreros unidos por una empresa común.

IV. La tradición secreta del imperio

La fides que cimentaba las unidades feudales particulares en virtud de una especie de purificación, de sublimación en lo intemporal, hacía nacer una fides superior, que remitía a una entidad situada más alto, universal y metapolítica, representada, como se sabe, por el Imperio, -sobre todo tal como se afirma idealmente con los Hohenstaufen- se presenta como una unidad de naturaleza tan espiritual y ecuménica como la Iglesia.

Como la Iglesia, el Imperio reivindica un origen y una finalidad supranaturales y se ofrece como una vía de "salvación" a los hombres. Pero, aunque dos soles no puedan coexistir en un mismo sistema planetario (y esta dualidad Imperio-Iglesia) fue, precisamente, representada frecuentemente por la imagen de dos soles), igualmente el conflicto entre estos dos poderes universales, puntos culminantes de la gran ordenatio ad unum del mundo feudal, no debió tardar en estallar.

El sentido de tal conflicto escapa fatalmente a quienes, se deteniendo en las apariencias exteriores y en todo lo que, desde un punto de vista más profundo, no es más que simple causa fortuita, no viendo más que una competición política, un choque brutal de orgullos y voluntades hegemónicas, mientras que se trató en cambio de una lucha a la vez material y espiritual, debida al choque de dos tradiciones y actitudes opuestas de las que hemos hablado al inicio de este texto. Al ideal universal de tipo "religioso" de la Iglesia, se oponía el ideal imperial como voluntad oculta de reconstruir la unidad de dos poderes, del real y del espiritual, de lo sacro y lo viril. En lo que respecta a sus expresiones exteriores, la idea imperial se limita frecuentemente a no reivindicar más que el dominio del corpus y de la ordo de la Cristiandad; Pero es clara que en lo que respecta a la idea imperial en sí se reencuentra finalmente en ella la idea nórdico-aria y pagada de la realeza divina que, conservada por los "bárbaros", supero, al contacto con los símbolos de la romanidad antigua, los límites de una raza específica, es decir, de las tradiciones de las razas nórdicas particulares, se universalizó, alzándose frente a la Iglesia como una realidad ecuménica tan verdadera como la Iglesia y como el alma más auténtica, el centro de unión y de sublimación más adecuado para este ethos guerrero y feudal de tipo pagano que, ya, transcendía las formas particulares y simplemente política de la vida en aquella época.

La misma pretensión de la Iglesia y la ideología antiimperial que le fue propina confirman este carácter de la lucha. La idea gregoriana es una idea antitradicional por excelencia: es la de la dualidad de poderes y de una espiritualidad antiviril que se afirma superior a una virilidad guerrera que se intenta rebajar mezquinamente a un plano completamente material y político: es la idea del clero soberano dominando encima del jefe de un Estado concebido como poder puramente temporal, en consecuencia por encima de un "laico" que extrae únicamente su autoridad del derecho natural y recibe el Imperium como si se tratara de un beneficium concedido por la casta sacerdotal.

Naturalmente no puede tratarse sino de una pretensión nueva, prevaricadora y subversiva. Sin referirnos a las grandes tradiciones precristianas, en la Iglesia de este imperio "convertido" que fue el del período bizantino, no sólo los obispos eran dependientes del Estado, sin que desde los concilios se remitían a la autoridad de los príncipes para sancionar y aprobar definitivamente sus decisiones, comprendidas las relativas al dogma, sino que la consagración de los reyes, por consiguiente, no podía distinguirse de forma esencial de la de los sacerdotes.

Hay que señalar a continuación que, si los reyes y emperadores, desde el período franco, adquirían el compromiso de defender a la Iglesia, esto está muy lejos de suponer una "subordinación a la Iglesia", sino todo lo contrario. En el lenguaje de la época, "defender" tenía un sentido muy diferente del que ha adoptado en nuestros días. Asegurar la defensa de la Iglesia, era, según el lenguaje y las

ideas del momento, ejercer sobre ella, simultáneamente, protección y autoridad. Lo que se llamaba “defensa” era un verdadero contrato que implicaba la dependencia del protegido, sometido a todas las obligaciones que la lengua de entonces resumía en la palabra fides.

Según el testimonio de Eginhard, tras las aclamaciones, el pontífice se postra ante Charles, según el rito establecido en el tiempo de los antiguos emperadores”; y el mismo Carlomagno, además de la defensa de la iglesia, reivindica el derecho y la autoridad de “fortificarla desde el interior según la verdadera fé”, mientras que no faltaban las tomas de posición que iban en el mismo sentido, como esta: Vos gens sancta estis atque regale estis sacerdotium (Esteban III a los Carolingios) y también: Melkisedh noster, merito rex atque sacerdos, com-plevit laicus religionis opus.

La oposición guelfa contra el Imperio es pues una pura y simple revuelta que recupera como slogan la palabra de Gelasio I: “Tras Cristo, ningún hombre puede ser a la vez rey y sacerdote” y tiende a desacralizar la idea de imperio, a ahogar el intento nórdico-romano de la reunificación “solar” de los dos poderes y, en consecuencia, de la reconstrucción de una autoridad superior a la que la Iglesia, en tanto que institución religiosa, no habría debido reivindicar jamás para sí misma.

Y cada vez que la Historia no habla más que implícitamente de esta aspiración superior, es el mito quien lo hace: el mito que no se opone, aquí a la Historia, sino que se integra en ella revelando una dimensión más profunda. En el período franco se vuelve frecuentemente a aplicar al rey (y la frase citada antes nos da un ejemplo) el símbolo enigmático de Melquisedek y de su religión regia: de este Melquisedek rey de Salem, sacerdote de una religión de rango más alto que la de Abraham y que debe ser considerado como la representación bíblica de la idea extrabíblica, pagana y tradicional en el sentido superior del Señor Universal (chakravarti hindú), aquel que reúne en sí de forma solar los dos poderes y encuentra como punto de unión entre el mundo y el supra-mundo. Pero este mismo significado reaparece también en las muy numerosas leyendas relativas a los emperadores germánicos, en las que lo real se interfiere con lo irreal, la historia con el mito. Además de Carlomagno, Federico I y Federico II, según la leyenda, no habrían muerto jamás. Habrían recibido como don del misterioso “Preste Juan”, -que no es otro que una representación medieval del “Señor Universal”- los símbolos de una vida eterna y de un poder no humano de victoria (la piel de salamandra, el agua viva, el anillo de oro). Proseguirían su existencia en la cúspide de una montaña (por ejemplo, el Odemberg o el Kyffhäuser), otras veces en un lugar subterráneo. Aquí igualmente retornan los símbolos que podemos definir como universales, de una tradición pagana muy antigua.

En efecto, es sobre una montaña o en un lugar subterráneo donde había encontrado refugio y se encontraría siempre el rey paleo iranio Yima, es “resplandeciente, aquel, que entre los hombres es semejante al sol”; el Walhalla nórdico, sede de los reyes divinizados y de los héroes inmortalizados, fue concebido frecuentemente bajo la forma de una montaña (la montaña de los Ancestros) donde, según las leyendas budistas, desaparecerían los “despertados” y los “seres libres y sobrehumanos”, como suelen ser los héroes griegos divinizados comprendido Alejandro Magno, en algunas leyendas del mundo helénico.

En Agarta, nombre tibetano de la residencia del “Señor Universal” que corresponde por otra parte, etimológicamente hablando, al Asgard de los Edda, residencia de los Aseer y de los reyes divinos primordiales) estaría en el corazón de una montaña. En general, las montañas simbólicas de las leyendas medievales, como también el Monte Merhu hindú, el Kef islámico, el Mont Salvat de las leyendas del Graal e incluso el Olimpo, no son más que diversas versiones de un tema único; a través del símbolo de la “altura”, expresan estados espirituales trascendentes y “celestes” (convergencia con el simbolismo de los lugares subterráneos, es decir, ocultos, si se piensa en la relación entre coelum, cielo y celare, ocultar), que confería, tradicionalmente, la autoridad y la función absoluta, metafísica del Imperium.

La leyenda de los emperadores jamás muertos y ocultos en una montaña nos confirma el hecho de que en estas figuras se quería ver a las manifestaciones de la función eterna, en sí misma inmortal, del terreno espiritual universal que, por otra parte, según un tema tradicional recurrente (cfr. el Edda, el Brahamaña, el Avesta, etc.) debe manifestarse de nuevo con ocasión de una crisis decisiva de la historia del mundo. En efecto, en las leyendas medievales, se encuentra también la idea de que los Emperadores del Sacro Imperio Romano se despertarán el día en que hagan irrupción las hordas de Gog y Magog -símbolos del demonismo de la pura colectividad- antiguamente encerrados por Alejandro Magno tras una muralla de hierro. Los emperadores librarán la última batalla de la que dependerá la floración del “Arbol Seco”, el Arbol de la Vida y del Mundo, que no es más que la “planta despojada” de Dante, y también el Ydrasil del Edda, cuya muerte marcará el inicio del Ragna-Rökr, es obscurecimiento de los dioses.

Es pues significativo que, entre los mitos que evidencian la relación del ideal imperial medieval con la idea “solar” tradicional -pero igualmente superan la concepción “religiosa” del espíritu y de la limitación política y laica del imperio y de la realeza- hay en algunos (cfr. por ejemplo, el Speculum Theologiae) que plantean la oposición a la Iglesia y al cristianismo hasta el punto de dar al Emperador resucitado, que hará florecer el Arbol Seco, los rasgos del Anticristo; naturalmente, no en sentido Habitual (ya que seguirá siendo aquel que combate a las hordas de Gog y Magog), sino probablemente a título de símbolo de un tipo de espiritualidad irreductible a la de la Iglesia, hasta el punto de ser obscuramente asimilada, en la leyenda, a la figura del enemigo del dios cristiano.

El fermento gibelino, la áspera lucha por la reivindicación imperial, además de su aspecto visible, tenía también un aspecto invisible. Tras la lucha política se escondía una lucha entre dos tradiciones espirituales opuestas, y, en el momento en que la victoria parecía sonreír a Federico II, ya las profecías populares anunciaban: “El Cedro del Líbano será cortado. No habrá más que un solo dios, es decir, un monarca. ¿Desgracia al clero! Si cae, un orden nuevo habrá nacido”!

V. El sentido de la caballería

La caballería es la Imperio, lo que el sacerdote a la Iglesia. Y así como el Imperio conoció el intento de reconstruir la unidad suprema de los dos poderes según el ideal pagano, igualmente la caballería conoció un intento de referir a un plano ascético, es decir, metafísico e iniciático, el tipo del guerrero, del aristócrata y

del héroe. En el ideal político medieval, donde hemos señalado un doble aspecto -uno relativo al "ethos" feudal, el otro al aspecto interno del mito del Imperio- de irreductibilidad, ética y esotérica.

Por lo que respecta al primer aspecto, relativo al ethos, la constatación es casi banal. La caballería, teniendo por ideal al héroe antes que al santo y al vencedor antes que al mártir; para quien todos los valores se resumían en la fidelidad y el honor, más que en la caridad y el amor; viendo en la dejadez y la vergüenza males peores que el "pecado": poco inclinado a no resistir al mal y a devolver bien por mal, sino, más bien, habituada a castigar la injusticia y devolver mal por mal; excluyendo de sus filas aquellos que mantuvieran el principio cristiano de "No matarás", teniendo por principio no amar al enemigo sino combatirlo y no demostrar magnanimidad con él sino tras haberlo vencido; en todo esto la Caballería afirma, casi sin alteración, una ética heroico-pagana y aria en el seno de un mundo que tenía de católico solo el nombre.

Hay más. Si la "prueba de las armas", la solución de los conflictos por la fuerza, considerada como una virtud concedida por Dios al hombre para hacer triunfar la justicia y la verdad, es la idea fundamental sobre la que reposa el espíritu caballeresco y se extiende del derecho feudal al plano teológico proponiendo el uso de las armas y el "juicio de Dios", incluso en materia de fé, tal idea pertenecía, también, al espíritu pagano; más directamente aún, se refería a la doctrina mística de la "Victoria", que, extraña a los dualismos propios de las concepciones religiosas, unía el espíritu a la potencia, transformando la victoria en una especie de consagración divina, al vencedor y al héroe en un ser tan próximo a los "cielos" como podía estarlo un santo o un asceta; mientras que asimilaba al vencido, por el contrario, al culpable y casi al pecador. Las edulcoraciones teístas en nombre de las cuales, en la Edad Media se quería ver, alegóricamente, una intervención personal y directa de Dios, no muestran nada del fondo anticristiano presente en las costumbres de los que acabamos de hablar y que restituye al concepto de "gloria" (reducida por el cristianismo a la aureola de los santos y de los mártires) su significado original y viril, ya que la "gloria", es el varenô iranio, el arr de las más recientes tradiciones, es decir, el fuego divino propio de las naturalezas solares que alumbra a los reyes de la victoria su derecho de orden trascendental. Se nos objetará: la caballería ¿acaso no ha reconocido la autoridad de la Iglesia? La caballería ¿no emprendió las cruzadas en defensa del cristianismo? si, esto es cierto, pero debe ser situado en su justo lugar, sin olvidar todo lo demás. Si el mundo caballeresco, en general, proclama su fidelidad a la Iglesia, y también, al mismo tiempo al Imperio, demasiados elementos hacen pensar que, más que una aceptación de la creencia cristiana, se trataba de un homenaje similar al que se rendía igualmente a los diversos ideales y a las "damas" hacia las cuales el caballero se volvía de forma desindividualizada, pues, para él, y conforme a la vía que se había trazado, solo era decisiva la facultad genérica del sacrificio heroico de su propia felicidad y de su vida, y no el problema mismo de fe en el sentido específicamente teológico. En realidad, el espíritu mismo de las Cruzadas no fue diferente. En el ideal de las Cruzadas, se reencuentra aquel, no reductible evidentemente solo al cristianismo evangélico, pero fácilmente reconocible, por el contrario, tanto en la tradición irania como en la hindú (Bhagavad-gita) o en el Corán, sin hablar de las concepciones clásicas referidas a la mors triumphalis o la "guerra santa" como vía heroica de superación de la muerte y de immortalización.

Incluso admitiendo que se combatiese para liberar a la tierra en la que murió el apóstol galileo, en las Cruzadas se encuentra una vez más, un fenómeno que, por su origen, entraba en el marco de estas visiones del mundo a las cuales pertenece la máxima: "La sangre de los héroes está más cerca Dios que las oraciones de los devotos y la tinta de los sabios", que mantenía el Walhalla (el

"palacio de los héroes") como ideal celeste, la "isla de los héroes" donde reina el rubio Radamante sobre el trono de los inmortales -y no de la concepción que participando del horror pelasgo-meridional hacia la sangre, había adoptado la sentencia agustiniana: "Aquel que puede pensar en la guerra y soportarla sin grave dolor, verdaderamente ha perdido todo sentido de lo humano", y expresiones aun más drásticas como las de un Tertuliano, fiel al evangelio de "quien a hierro mata a hierro muere" y al mandato de Jesús a Pedro de retornar la espada a su vaina.

En realidad, si los cruzados pudieron aparecer como cristianos y ser queridos y santificados por la Iglesia, la conclusión que debe extraerse de todo esto, es que la tradición heroica, nórdico-germánica, ha terminado por privar sobre el cristianismo, incluso durante las Cruzadas. En lugar de una edulcoración de esta tradición en cristianismo, se constata, por el contrario, tras las formas cristianas, la restauración de la antigua virilidad espiritual, donde la vía del guerrero sacro, sustituye a la del santo y el devoto.

El tipo de guerrero sacro es, en el fondo, el tipo del caballero de las grandes órdenes medievales. En ellas la idea ascética se une al ethos nórdico, y fueron órdenes que practicaban, no en el sentido religioso, sino en el heroico, los mismos votos que los monjes: en fortalezas, en lugar de la del incienso. Poseyeron ceremonias regulares de consagración, llegaron en ocasiones hasta a ser dotados de iniciaciones en el sentido propio y de símbolos enigmáticos propios de una espiritualidad superior. A este respecto, la orden de los Templarios fue naturalmente una de las más significativas: y aún más significativa, fue su feroz destrucción bajo los golpes de la Iglesia y de un soberano, enemigo de la aristocracia y ya próximo al tipo laico moderno, como Felipe el Hermoso. Se sabe que, entre las acusaciones llevadas contra los Templarios, existía, en el grado preliminar de su iniciación, el imponer al neófito el rechazo al símbolo de la cruz, de ver en Jesús un falso profeta cuya doctrina no conducía a ninguna salvación. Otra acusación se refería a ritos abominables entre los cuales, se decía, figuraba, la quema de los niños. La colaboración sacrílega expresamente dada a estas supuestas confesiones arrancadas mediante la tortura: a pesar de la declaración clara y concordante de parte de los acusados de que se trataba de símbolos, no debe impedirnos presentir un sentido mucho más profundo. Rechazando la cruz, no se trataba, con toda seguridad, más que de rechazar una forma inferior de creencia, en nombre de una forma superior. La famosa acción de quemar a un recién nacido no significa otra cosa que el bautismo del fuego destinado a la regeneración (este símbolo puede ser aproximado al de la salamandra animal que, como el Fénix inmortal, se baña en el "fuego" del renacimiento heroico) -que es también uno de los signos que Federico II habría recibido del "Preste Juan"- rito que puede también hacer pensar en la ceremonia ritual de los cadáveres practicada por casi todas las grandes civilizaciones arias, y especialmente prescrita por Odín para aquellos que están destinados a entrar en el WalHalla.

Por otra parte, el simbolismo del Templo, al cual se habían consagrado los templarios, y por el cual la mayor parte de los cruzados luchaban y morían en la esperanza de transmutar la muerte en vida nueva e inmortalidad, de obtener la "gloria absoluta" y "conquistar un lecho en el paraíso", no se reduce sin más a ser un sinónimo de Iglesia. Justamente se ha dicho que el Templo es un término más augusto, vasto y menos condicionado que el de "Iglesia". El Templo está por encima de la Iglesia: las iglesias pueden destruirse, pero el Templo permanece como el símbolo del parentesco de todas las grandes tradiciones espirituales y de la perennidad de su espíritu. Es por ello que el gran movimiento universal de las Cruzadas hacia Jerusalem, hacia el Templo en vista del cual Europa realiza, por primera y última vez, el ideal imperial de una unidad supranacional a través del rito de la acción y de la guerra santa, no está desprovisto, en nuestra opinión de un significado esotérico. El papel que jugaron los albigenses y los templarios, su carácter eminentemente gibelino, deberían bastar para atraer la atención. En realidad, en la corriente hacia Jerusalem se esconde frecuentemente una corriente oculta contra la Roma de los papas y que Roma, sin percibirlo, alimentaba ella misma, de la que la caballería era la militia y que debía encontrar su apoteosis con un emperador estigmatizado por Gregorio IX como aquel "que amenaza con sustituir a la fe cristiana por los antiguos ritos de los pueblos paganos y, acusado en medio del templo, de usurpar las funciones del sacerdocio".

La figura de Godofredo de Bouillon -representante más significativo de la caballería de las Cruzadas, llamado *lux monachorum* (lo que nos lleva de nuevo a la unidad del principio ascético y espiritual y del principio guerrero propio de estas órdenes)- tal figura es la de un príncipe que no acepta ascender al trono de Jerusalem, sino después de haber traído a Roma la sangre y el fuego, matando con su propia mano al anticésar Rodolfo de Rhinfeld, y expulsa al papa de la ciudad de los Césares.

Además, la leyenda establece un "parentesco" significativo entre este rey de los Cruzados y el mítico "Caballero del Cisne" (el Helias francés, el Lohengrin germánico) quien, a su vez, se refiere a símbolos imperiales paganos (se piensa incluso en una conexión genealógica con el mismo César), solares (ver las relaciones etimológicas entre Helias, Helio y Elías) y pagano-hiperbóreas (el cisne que conduce Helias o Lohengrin a la "sede celeste" es el mismo animal emblemático que lleva Apolo entre los Hiperbóreos y aparece frecuentemente en las huellas paleográficas del culto nórdico-ártico prehistórico). Tal conjunción de elementos hace de Godofredo de Bouillon fuera un símbolo más -en relación con las mismas Cruzadas- dando el verdadero sentido a esta fuerza secreta que, en la lucha política de los emperadores germánicos y en el triunfo mismo de un Otón I, no revela más que su manifestación superior más visible.

VI. El "graal" y la "dama"

Además, el Templo se encuentra en el centro de la caballería no solo en tanto que Templo de Jerusalem, sino igualmente en tanto que Templo del Graal. El Graal, en muchos aspectos encarna la faz esotérica de la caballería, pero el conjunto de leyendas que se refieren a él no hace sino evocar su significado secreto.

Ya en la forma cristiana de esta leyenda, el Grial, el vaso místico de propiedades maravillosas, que hace innecesario cualquier alimento terrestre y procura una eterna juventud, habría sido transportado, después de la Última Cena, por los ángeles del Cielo, de donde habría descendido solo en el momento en que apareció sobre la tierra una raza de héroes capaces de constituirse en guardianes suyos. El jefe de este linaje hizo construir para el Graal un Templo a imagen del de Jerusalem, e instituyó la Orden del Graal, compuesta por doce caballeros llamados "caballeros perfectos" e incluso "celestes". Si este objeto místico, cuya búsqueda es el ideal más elevado del caballero -y que, desde cierto punto de vista, encarna la tradición espiritual antigua perdida o convertida en invisible (el Graal secuestrado en los "cielos", puede relacionarse con lo ya dicho a propósito del *coelum* y *celare*, ocultar) puede unirse a la ortodoxia de Roma y a la tradición sacerdotal de la Iglesia, si se piensa que esta tradición es directamente posterior al Cristo, ¿cómo puede explicarse la idea de que el Grial haya podido desaparecer, así como la idea de que haya sido necesaria que se alce una nueva raza, no la de los sacerdotes sino de los héroes, de los caballeros, a fin de que el Graal pueda volver nuevamente sobre la tierra, en su Templo? Está claro que aquí, una vez más, se hace alusión a otra espiritualidad, a algo que no se encuentra en la Iglesia y para la cual la tradición de esta última no es de ninguna utilidad.

Por otra parte, la leyenda del Grial no es más que la adaptación cristiana de una tradición pre-cristiana, pagana. Los dos objetos místicos de la leyenda del Graal, la copa y la lanza, se reencuentran, en efecto entre los que los miembros de la raza divina de los Tuatha Da Dannan (verosíblemente llamados Cro-Magnon, y también los "Helenos del paleolítico") se habría llevado en ella al abandonar Avalon, "donde la muerte no existe", residiría, por otra parte, el rey Arturo, a quien se atribuye la institución de la Orden de los Caballeros del Graal: y las representaciones del castillo en el cual habría sido guardado -según la antigua leyenda celta- un recipiente que prodigaba un alimento sin fin (que, posteriormente, tomará el nombre de Graal), coincidiendo frecuentemente con las de la sede simbólica del "rey universal", del palacio del Preste Juan, del Asgard del Edda, sede de los Asen y fundadores de las casas reales nórdicas, y con numerosas otras representaciones alegóricas del "lugar" de la autoridad espiritual suprema, detentadora de los dos poderes. Antes de ser la copa de la que se sirvió Jesús para la Cena, el Graal, idealmente, es el recipiente mágico dado por el hijo de Llyr, Brân, a Marholwch, recipiente que contiene el poder de resucitar a los "muertos" y curar cualquier herida, no sin relación con numerosos otros vasos del mismo tipo conocidos en las leyendas celtas, de los que en ocasiones se dice que rechazaban dar el contenido místico no a los pecadores sino a los perjurios y perezosos. Pero hay algo aún más "curioso", Numa habría recibido del "cielo" a título de *pignus imperii*, de garantía para la eternidad de Roma, un escudo sagrado, correspondiente a la antigua vasija destinada a contener la ambrosía, es decir, el alimento no terrestre de los inmortales. En la romanidad pagana, el escudo sagrado era guardado por el colegio de los Salii; estos últimos, además del escudo, poseían la lanza y su número era de doce, como los caballeros del Graal y del rey Arturo que, también tenían bajo su custodia un objeto inestimable: el Graal, la copa de la bebida inmortal y una lanza. He aquí que de nuevo, por las vías subterráneas, reaflore un simbolismo idéntico, una misma tradición enigmática relacionada con las formas de antiguas civilizaciones heroico-paganas.

Todo esto evoca de una forma significativa, los entre bastidores de la caballería y de sus misterios, por emplear la expresión de Aroux. Aroux, y con él Rossetti, aunque la ignorancia de una cierta cultura académica apenas lo haya entrevisto, habían abierto ya la vía a otros descubrimientos; habían demostrado la existencia de un lenguaje cifrado, alegórico, en los restos y los relatos de la Caballería hasta el mismo Dante y los que pueden llamarse "Fieles de Amor". Gracias a este lenguaje, no se disimulaba solamente una enseñanza poco ortodoxa que se salía de los límites impuestos por el cristianismo, sino que igualmente estaba presente, en ocasiones una viva y radical aversión hacia la Iglesia. No es este el lugar para desarrollar este tema; por lo demás, en nuestros días, el llorado Luigi Valli ha facilitado a este respecto una notable contribución demostrando el doble aspecto, gibelino e iniciático de una literatura únicamente considerada como "poética" en la época del Stil Nouvo. Nos limitamos a decir que cualquiera que piense que la reacción contra la Iglesia, de la que se encuentran huellas en las sectas y en las tradiciones secretas hasta los tiempos de Dante, era debida a la corrupción y a la decadencia de la Iglesia misma, se equivoca burdamente. Aquí se trata -una vez más- de otro ideal que, por su misma naturaleza, se opone al de la Iglesia, corrupta o no, en tanto que órgano del cristianismo, es decir, de una simple religión y que jamás ha podido representar. Aquí también, existe oposición política y simultáneamente, oposición espiritual. A este respecto y antes de concluir, conviene evocar el simbolismo caballeresco de la "Dama".

Como se sabe, el culto a la "dama" era propio de la caballería y fue llevado tan lejos que, si se toma al pie de la letra, puede aparecer como aberrante, tal como algunos han pensado. El hecho de volcarse a una "Dama", consagrarle fidelidad incondicional, fue uno de los temas más frecuentes de las cortes caballerescas. A la "Dama" se dejaba el juzgar sobre el valor y el honor de los caballeros y, según la teología de los castillos, no era dudoso que el caballero muerto por su "Dama" participase del mismo destino de inmortalidad bienaventurada asegurado al cruzado muerto por la liberación del Templo. Cosa curiosa, si se consideran algunos ritos, se constata que la "Dama" del aspirante a caballero debía desvestirlo para conducirlo al baño a fin de que pudiera purificarse y revestirlo nuevamente -como los neófitos de los misterios paganos- con los vestidos inmaculados de la Vela de Armas y, recibir finalmente, la investidura caballeresca. Vemos, por otra parte, que los héroes de las aventuras, en ocasiones escabrosas, en las cuales figura la "Dama", héroes como Tristán (Sir Tristán) y Lancelot, son simultáneamente caballeros del rey Arturo en busca del Graal, es decir, miembros de la misma orden mística a la que pertenecían tanto Parsifal como Kundry seducido en vano y los caballeros celestes, como el hiperbóreo "Caballero del Cisne".

La verdad, es que tras todo esto se escondían significados más profundos, no destinados ni a los jueces de la Inquisición ni al público grosero, sino a inteligibles simbólicamente bajo la cobertura de costumbres extrañas y relatos eróticos. En la mayor parte de los casos, por "Dama" de la antigua caballería es preciso entender lo que vale igualmente para la "Dama" de los "Fieles de Amor" y revela, por otra parte, un simbolismo tradicional bien preciso. La "Dama" a la que se jura fidelidad incondicional y a quien uno se entrega haciéndose cruzado, la "Dama" que conduce a la purificación (que el caballero considera como su recompensa y que le vuelve inmortal cuando muere por ella), es en el fondo el equivalente al mismo Graal.

Es -como ha demostrado Valli- para los Fieles de Amor, la "inteligencia" en el sentido trascendente, la "santa sabiduría", la personificación, pues, de una espiritualidad transfigurante y de una vida que ignora la muerte; es, por así decirlo, un avatar de Hebe, la eterna juventud que se convierte en la esposa del héroe Herakles, del "hermoso vencedor", en el seno del Olimpo y de Atenea, nacida de la frente divina, que sirve de guía a este héroe; de la Freya del Edda, diosa de la luz, constantemente cortejada por seres telúricos, los Elementarwesen, que buscan en vano conquistarla; de Sigrdrifa-Brynhilde, que Wotan destina a convertirse en la esposa terrestre del héroe que atraviesa la barrera de fuego (y aquí volvemos a encontrar un equivalente del "bautismo de fuego" de los Templarios); de la Virgen Sofía, representación que, en todo el ciclo mítico tradicional de Oriente y Occidente, está en relación con el Arbol del Mundo y de la Vida, personificación de la fuerza vital original, la vida de la vida, e incluso la potencia, conforme al doble significado del término sánscrito shakti, a la vez esposa y potencia. Con el Arbol, está presente no solo en las diversas leyendas relativas a la conquista de la inmortalidad o de la sabiduría por el héroe, sino también y de manera más significativa aún en nuestro caso, en las que se refieren al poder real y sacerdotal de un "vencedor" (cfr. por ejemplo, la leyenda itálica del Rex Nemorensis)? Habría una aspiración religiosa tras todo este simbolismo femenino y erótico? No lo creemos. En la medida en que, hablando de resurrección en el sentido religioso, no se encubría evidentemente, en el marco del cristianismo, el peligro de ser acusado de herejía, el empleo de tal enmascaramiento por la caballería y los Fieles de Amor sería completamente incomprensible si, efectivamente, se tratara de esto...

Algo diferente e incomprensible para los profanos y los adeptos al cristianismo debía ser ocultado: otra aspiración, irreductible a los límites religiosos, vuelto a una esfera más alta; algo que, sin duda pertenecía a las grandes tradiciones del paganismo ario, tradiciones que ignoraban el pathos del pecado y de la salvación, los terrores del más allá y la Redención; que, en lugar de la verdad "democrática" que transforma cualquier alma mortal en inmortal, reconocía la doble vía, el doble destino, la doble posibilidad: de un lado, la vía de los ancestros y los demonios de la tierra, el Hades, el glacial Niflheim, las aguas de la disolución y del olvido, de la otra, la vía de los dioses -devayana- y de los héroes, la religión olímpica de los inmortales, el Walhalla, las aguas del despertar, la "vida sin sueño" del Avesta. Al igual que en la cumbre de la sociedad medieval se encontraba el ideas del Imperio que entroncaba con la Tradición pagana de una suprema autoridad "solar", al igual que el símbolo del Templo y del Grial era una transposición cristiana de una idea superior a la religión; así como en las premisas de la ética feudal y caballeresca, se reencontraba el tipo viril y pagano de la espiritualidad y, en las Cruzadas y en la "prueba de las Armas", la doctrina antigua de la mors triumphalis y de la victoria, igualmente es posible que en el simbolismo de la "Dama" y en la relación entre ella y los caballeros del Graal se hayan ocultado los elementos propios a la doctrina y a las iniciaciones paganas, los temas del despertar y del tránsito, no místico ni sentimental, sino real, de un modo de ser a otro, realizado según una vía viril y heroica, ajena a cualquier evasión de tipo religioso y a toda servidumbre ante lo divino. Y que se haya querido mantener la actitud solar según la cual el elemento de la sabiduría, de la vida espiritual y de la potencia, a la cual se consagra y a la que es "fiel" hasta la muerte, debe, sin embargo, conservar los rasgos femeninos respecto a la virilidad espiritual del iniciado en tanto que valor central. En definitiva, el signi-

ficado exacto de todo esto, se encuentra, en los Fieles de Amor, tras el símbolo aún más impenetrable de la literatura hermético-alquímica, propia a la tradición que, hecho significativo, toma el nombre de "Ars Regia", arte real, y recupera los temas de las iniciaciones de la realeza divina egipcia misma estableciendo el "mito" de una "raza inmortal y autónoma", de los "sin rey", "herederos de la sabiduría de los siglos", "esposo de la Dama" y "Señores de ambos poderes".

VII. Conclusion

Todo lo que precede no constituye más que algunos aspectos de un material documental extremadamente amplio, que podría ser objeto de más vastos desarrollos, aptos para demostrar nuestros puntos de vista.

Las civilizaciones y las grandes épocas históricas tienen un aspecto visible (una Oberwelt) y un aspecto oculto (Underwelt) en donde reside el significado más auténtico de las formas de la conciencia exterior sin tener la menor idea de los entre bastidores del subconsciente y de los procesos internos de los que estas formas no son más que el resultado. Un método histórico que diera cuenta del "subsuelo" de la Historia, de esta Unterwelt der Kultur, se anuncia apenas en nuestros días, oscurecidos aún d ignorancia positivista.

Aplicándolo a la Edad Media, nos ha parecido reconocer en este momento de la Historia algo radicalmente diferente de las suposiciones de los que no ven con nostalgia más que una especie de edad de oro de la cristiandad, la realización más diáfana del ideal católico. Nos ha parecido, por el contrario, reconocer, predominantes e indomables, fuerzas de otra naturaleza muy diversa, fuerzas que llevaron la marca de las más radiantes civilizaciones antiguas y convergieron hacia el glorioso símbolo que debía hacer decir al gran gibelino, a Dante, que "el Cristo mismo fue romano".

ACERCA DE LA "FIDELIDAD"

Julius Evola publico este artículo en la revista conservadora "Il Conciliatore" en febrero de 1972. A lo largo de las páginas de este artículo, Evola pasa revista al concepto de la fidelidad tal como fue entendido en las distintas tradiciones. En ese "últimísimo período" de Evola, una parte de sus artículos -y en especial los publicados en la revista "Il Conciliatore", tendían a exaltar los valores militares en tanto que entreveía en las fuerzas armadas, el último rescondo de la casta militar y, por ello, de las sociedades tradicionales. El artículo fue traducido y publicado por la web del Centro de Estudios Evolianos de Argentina.

ACERCA DE LA "FIDELIDAD"

Puede no hallarse privado de interés volver a evocar algunos ideales éticos que tuvieron una particular fuerza y un prestigio en las anteriores civilizaciones de nuestras mismas razas y que fueron un factor de su grandeza, mientras que por otra parte se encuentran prácticamente desvanecidos en las bajuras del mundo actual. Uno de tales casos es el relativo a la fides.

En latín el sentido de tal término no es la "fe", sino sobre todo la fidelidad: a un compromiso, a un juramento, a un pacto, a la palabra empeñada, a un vínculo libremente aceptado. Más allá del mundo meramente humano, la fides se convierte en "fe", se extiende a las relaciones con potencias superiores, y entonces ella funda la religio, término que en su origen significaba "vinculación": vinculación entre el individuo y lo divino. El presupuesto existencial de la fides en el primer sentido y, simultáneamente, aquello de lo cual la misma es su manifestación, es la virtus, no en su acepción moralista o incluso sexual, sino en el de una firmeza interior, de una derecha.

Por lo tanto es a la romanidad antigua que nos podemos referir en primer lugar con relación al ideal en cuestión. En tanto se le diera a la fides la figura de una diosa, en Roma la misma fue objeto de un culto entre los más antiguos y sentidos. Fides romana, se decía ya en tiempos prehistóricos; alma fides, fides, sancta, casta, incorrupta, se dirá más tarde. La misma es una característica de los romanos, afirma Livio, ella define al romano ante el "bárbaro", en la antítesis de una norma de una adhesión incondicionada a un pacto jurado y la conducta de quien en cambio sigue a las contingencias y la oportunidad, bajo el signo de aquella entidad que era denominada "Fortuna". Máxima era la adhesión a aquella norma entre los antiguos, nos refiere Servio, máxima erat apud majores cura fidei. Con su decadencia, advierte proféticamente Cicerón, también la virtus decae, así como la costumbre, la interior dignidad y la fuerza de los pueblos.

Es así como la fides en Roma pudo tener un templo simbólico, aedes Fidei populi romani, en el centro de la ciudad, en el Capitolio, cerca del templo del máximo Dios, de Júpiter. Esta contigüidad posee un significado particular. De la misma manera que Zeus entre los Griegos, Mitra entre los Iranios, Indra entre los Hindúes, Júpiter, representación romana de un no diferente principio metafísico, era en Roma el dios del juramento y de la lealtad. Cual dios del cielo luminoso, Luce-tius, él era también el de los pactos jurados, del compromiso claro y privado de

reticencias. Se decía: Jovis fiducia: con lo cual la fides recibía un crisma religioso y una sanción sobrenatural.

Y este valor se insertó también en la realidad política. Así pues el mismo Senado pudo aparecer como un “templo viviente de la fidelidad”, fides templum vivum, y a veces el mismo se reunía alrededor del altar capitolino de la diosa. Por otro lado, el emblema más corriente para la fides fue el estandarte del águila de las legiones, y la fidelidad asumió la forma esencial de fidelidad guerrera ante el jefe y el soberano, fides equitum, fides militum. La mencionada interferencia con la esfera sagrada encuentra una nueva confirmación en el hecho de que en Roma existió una enigmática relación entre los conceptos de fidelidad, de victoria y de vida inmortal. A la Victoria, concebida y personificada como una entidad mística, el Senado romano le prestaba en efecto su juramento de fidelidad con un rito tradicional que fue el último en resistir ante el advenimiento de los nuevos cultos cristianos: fides Victoriae. La síntesis más sugestiva fue, a tal respecto, una representación de la época imperial en la cual la Fides personificada y divinificada lleva entre otras cosas la imagen de la Victoria y un globo sobrevolado por el fénix, es decir por el simbólico animal de las resurrecciones, mientras que en lo alto se ve a un emperador en el acto de sacrificar a Júpiter, mientras que es coronado por la Victoria.

Puesto que con el Sacro Imperio Romano en el Medioevo retornó la idea romana, en el mismo se tuvo un retorno de la ética de la fidelidad, que, como una común herencia indoeuropea, era propia en modo eminente de las stirpes germánicas. De este modo *trust*, *Treue*, *fides*, o como se pudiese haber denominado un mismo principio, tuvo un papel esencialísimo en el mundo medieval, en especial en el feudal, del cual se constituyó en la premisa fundamental. Se puede hablar de un sacramentum fidelitatis y un dicho del Código Sajón, del *Sachsenspiegel* fue: “Nuestro honor se llama fidelidad”, mientras que en la epopeya de los Nibelungos, en el *Nibelungenlied*, se encuentra el dicho de que “la fidelidad es más fuerte que el fuego”.

La tradición se perpetuó más allá del Medioevo sobre todo en el área germánica, en modo tal que en Alemania se buscó casi, con un monopolio unilateral, de convertirla en una característica nacional o de raza acuñando la fórmula *Deutsche Treue*, es decir: “fidelidad germánica”. No hay duda sin embargo de que el concepto de fidelidad tuvo un particular relieve en el prusianismo, en especial en el ejército, en el cuerpo de los oficiales y en la nobleza, y se sabe que la imposibilidad que se sintió de violar la fidelidad al juramento prestado fue aquello que bloqueó acciones intentadas en contra de Hitler, a pesar de todo aquello que podría haber justificado, desde un cierto punto de vista, tal infracción. Por otro lado, uno de los aspectos positivos del nacional socialismo fue su intento de poner justamente en la fidelidad, asociada al honor, como fundamento de una reconstrucción orgánica y antimarxista de la economía. En la correspondiente legislación, en contra del clasismo, de la lucha de clases y del sindicalismo, se postulaba la solidaridad ética. El empresario habría tenido que corresponder a la figura de un jefe (*Führer*), con una correspondiente autoridad y correspondientes responsabilidades, las maestranzas a la de un “séquito” propio (*Gefolgschaft*) asociado a él y fiel en la actividad productiva. Un denominado “tribunal de honor” era llamado a dirimir los eventuales conflictos.

Lamentablemente en la moderna área latina los mencionados principios no han tenido la misma fuerza, ello en gran medida también por el predominio de la tendencia individualista. En el plano político militar se recuerde el caso, en la última guerra, del comportamiento del Soberano italiano cuando le dio al embajador alemán la seguridad formal de que Italia seguía combatiendo del lado del aliado, mientras que simultáneamente a ello había establecido acuerdos con el enemigo; agréguese a ello su actitud respecto de Mussolini. Las distintas circunstancias contingentes que pueden haber justificado una tal conducta desde el punto de vista pragmático, no reflejan de ninguna manera la ética de la cual la Roma antigua, tal como se ha visto, se sentía tan orgullosa. Quizás en Italia la última manifestación de tal orientación se la tuvo al final de la segunda guerra mundial, cuando un número no indiferente de Italianos no hesitó en batirse aun en posiciones perdidas justamente en el nombre del principio de la fidelidad y del honor.

Hoy en día todo esto aparece como anacrónico o vale tan sólo como una mera retórica, tan grande es la prevalencia de un tipo de hombre fugaz y sin carácter, siempre listo a cambiar de bando de acuerdo a la dirección hacia la que sople el viento y movilizadísimo tan sólo por un bajo interés. La democracia es el suelo más apto para la “cultura” de un tipo semejante. En realidad, existe una relación estrecha entre fides y personalidad. La fidelidad es algo que no se puede ni vender ni comprar. A una ley se la obedece, a una necesidad uno se pliega, la conveniencia puede ser sopesada, pero la fides, la fidelidad, tan sólo el acto libre de una interior nobleza puede establecerla. Fides significa pues personalidad.

(De Il Conciliatore, Febrero de 1972)

EL PELIGRO WAGNERIANO

Este artículo traducido y publicado en la web del Centro de Estudios Evolianos de la República Argentina, desarrolla alguna de las ideas contenidas en "El Misterio del Grial": a saber, que Wagner adulteró las leyendas nórdicas que utilizó como base para algunas de sus óperas. Evola achaca a Wagner adulterar estos temas dándoles una interpretación cristiana, dentro de un marco romántico, sentimental, descontextualizado. El hecho de que teósofos como Roso de Luna, Edouard Schuré o Rudolf Steiner hayan atribuido a Wagner el dudoso honor de considerar como un "gran iniciado" es, en cualquier caso, significativo. El artículo fue publicado en el Correo Padano el 6 de marzo de 1937.

EL PELIGRO WAGNERIANO

Acontece casi siempre que no se pueda profesar un antiwagnerismo, sin que se piense enseguida en una animadversión hacia la música de Wagner en nombre de tradiciones artísticas anteriores, o de música italiana, o de música sinfónica clásica. Por cuenta nuestra, no consentiremos nunca entrar en tal dominio, puesto que, a nuestro parecer, todo se reduce a preferencias en gran medida personales y sentimentales. Existe en efecto un "caso Wagner" que hoy en día se encuentra muy lejos de haber perdido su actualidad: pero en un plano diferente y por lo tanto no en relación con el significado que tiene el arte de Wagner en sí mismo, sino con respecto a gran parte del material y de las tradiciones de las cuales él recabó, tal como se suele decir, su inspiración.

Decir algo a tal respecto es útil desde un punto de vista que no es simplemente abstracto y doctrinal. R. Wagner, con la poderosa influencia ejercida en sus contemporáneos y aun no apagada hoy en día, se encuentra entre los mayores responsables de equívocos muchas veces graves, los cuales han determinado más de una antítesis artificial. Si por ejemplo, entre nosotros Manacorda, con muchos otros, ha formulado en lo referente al antiguo mundo nórdico, la broma de mal gusto de la "selva" por contraposición con el "templo", ello no habría sido posible sin la deformación y la romantización de aquel mundo, debida en gran medida justamente a Wagner. Por supuesto, en esto Wagner no ha sido un caso aislado: ya existía en Alemania un ambiente en gran medida preparado para acoger su punto de vista y, a tal respecto, su influencia, por decirlo así "avanzó por sí misma". Si también hoy en día examinamos las concepciones de los "neopaganos" más facinerosos, de aquellos que querrían lanzar todo hacia el mar, no sólo Roma católica, sino el mismo mundo imperial gibelino, y volver a los puros orígenes, al puro mito nórdico y a la pura leyenda heroica germánica, sería fácil reconocer, en tales construcciones, no algo verdaderamente originario, sino un romanticismo fantasioso, que no conduce demasiado más allá de las ideas y las interpretaciones difundidas por Wagner, revelándose así como un producto totalmente reciente y "moderno", que tiene como principio no una realidad, sino un "mito".

Aquí no puede tratarse de un análisis aun sumario del mundo wagneriano, sino sólo de lo que se refiere a las relaciones que se establecen entre arte y tradición. En un mundo marcado por la tradición –es decir, según el sentido que nosotros

siempre damos a este término, por un sentido de conocimientos, de principios y de símbolos de origen y validez no simplemente "humanos"– en un tal mundo el arte no puede tener sino una función subordinada, y las pretensiones de un "arte puro", fin en sí mismo, no pueden no aparecer sino heréticas y absurdas: aquí, el arte está destinado a conferir, con los medios específicos propios, vida y evidencia a un contenido tradicional, sin alterarlo en modo alguno, dándole tan sólo una especial expresión y sensibilización, de modo tal de convertirlo en accesible también a aquellos que son incapaces de una comprensión intelectual directa. Por esto, en los tiempos más antiguos el artista tuvo siempre algo de "vate": se le solicitaba no tanto la función de "crear" o de "inventar" sobre la base de una originalidad, sino la de elevarse hasta un determinado conocimiento supra racional, al cual su genialidad y humanidad de artista le debía luego permanecer estrechamente fiel.

Justamente lo contrario es lo que ha acontecido en el mundo moderno, el cual por lo tanto puede ser llamado en forma indiferenciada como "antitradicional" como "humanista". Sobre todo, tal como es sabido, el arte, del mismo modo que lo demás, se emancipa y se humaniza. Hasta aquí poco es malo: es poco malo aun que el arte se reduzca a crear fantasmas subjetivos, a suscitar "estados de ánimo", más o menos elevados y líricos, a ser el mediador complaciente de la sentimentalidad humana. El verdadero mal comienza allí donde el arte moderno, luego de haberse emancipado y humanizado de esta forma, echa mano a formas tradicionales, utilizándolas como nuevos "temas" y nuevas fuentes de inspiración. En una tal coyuntura toda relación normal resulta invertida, y como resultado se tiene una profanación, en el sentido más riguroso del término: aquello que no es "humano" –la tradición– se convierte en instrumento y medio para lo que es humano, es decir, para la creación artística; en el centro se encuentra la "personalidad del artista", lo demás se le encuentra subordinado, no adquiere vida sino en función de la misma, es decir, en función de algo puramente subjetivo. Allí donde el arte tradicional o "sagrado" ("sagrado" sin embargo no en sentido simplemente religioso y eclesiástico: epopeyas, mitologías, símbolos, etc. entran en tal idea más vasta de lo "sagrado") espiritualizaba a lo humano, el arte, del cual hablamos aquí, viene en cambio a humanizar y a deformar incluso lo espiritual.

Y tal es en modo característico, también el caso de Wagner. Se dice que él ha revelado a sus contemporáneos el antiguo y olvidado mundo nórdico del Eda, de los Nibelungos, del Grial. Lo contrario es lo opuesto: él ha perjudicado toda comprensión efectiva de un tal mundo con su interpretación romántica, vagamente "heroica", místico-erotizante e ininterrumpidamente "humanista", en suma, con un espíritu, lejano como cielo de la tierra, del que es propio del tema, y por lo tanto llevado a asumir, en las diferentes tradiciones, sólo los aspectos más condicionados, y tradicionalmente insignificantes. Y naturalmente, la música, entre las diferentes artes, es la que más podía prestarse para propiciar una tal desviación.

Para mostrar las divergencias que los mismos temas poseen en la ópera wagneriana por un lado, en las tradiciones originarias por el otro, o bien lo que en la primera se encuentra como arbitrariamente agregado o inventado, no se terminaría más, y nosotros ya hemos dicho que no es éste el lugar para entrar en detalles. Haremos tan sólo mención a que sobre todo en lo relativo al antiguo mundo nórdico (ciclo de los nibelungos, Parsifal, Lohengrin) la ópera de Wagner

tiene, desde el punto de vista en el cual nosotros nos ubicamos, los caracteres de una verdadera y propia adulteración. Todo es llevado exactamente al nivel de un escenario operístico, el elemento humano y pasional suplanta violentamente todo elemento simbólico y metafísico, todo se convierte en oscuro, inestable, fatalista, turbiamente "heroico" por un lado, malamente "místico" por el otro, no sólo en las circunstancias de los seres morales, sino incluso en las de los celestes; se habla románticamente de Crepúsculo de los dioses, allí donde en cambio se trata simplemente del "cumplimiento de un ciclo" en conformidad con leyes cíclicas, que cualquier tradición conoció: oscurecimiento temporáneo de lo divino que retomará la vida olímpica en otra era. Se lleva la historia del Grial desde el plano del misterio "solar" e imperial de la "piedra de luz" al de una historieta místico-cristiana moralizada por el obligado complejo culpa-amor-redención. La verdadera misión de Lohengrin desaparece en puras divagaciones inficionadas de erotismo. El cual naturalmente sumerge todo en otra leyenda, el contenido más profundo de la cual se sustrae mayormente al ojo inexperto, la de Tristán e Isolda, y se proyecta en el místico epílogo de estilo happy end americano, privado de cualquier vínculo con la leyenda, del Buque Fantasma. Y así se podría fácilmente continuar.

Pero aquí se nos objetará que una cosa es hacer arte, y otra darse a especulaciones metafísicas y a exégesis tradicionales; y que no se pretenderá que un teatro o una sala de conciertos se transformen en una alta escuela. Ello es cierto. Sin embargo hay que saber entonces qué es lo que verdaderamente se quiere. En tanto existiese con la debida autoridad una élite en posesión del justo conocimiento, desarrollos arbitrarios de tal tipo no serían tan peligrosos, todos sabrían que se trata tan sólo de "arte" y con el goce estético cual hoy se lo concibe, todo concluiría. No es lo mismo en un mundo que efectivamente parece haber perdido totalmente sus verdaderas tradiciones y que lo demuestra, creyendo acercarse a través de interpretaciones, como por ejemplo las wagnerianas. ¿Y no se ha visto acaso a Schuré y a Steiner llegar hasta el límite de declarar a Wagner como un "iniciado"? En tal circunstancia el arte se muestra tanto más un instrumento de perversión, en tanto más alta, supraestética, es la misión reveladora que la misma supone desarrollar. No repetiremos lo que hemos revelado al comienzo, es decir que justamente a influencias de tal tipo se debe buena parte de la desviación ideológica de ciertos ambientes alemanes contemporáneos, tal como el de Chamberlain y de su interpretación del germanismo. Insistiremos más bien en decir que de todo esto se está formando un "mito" (identificado con una presunta tradición nórdica) el cual, de acuerdo a lo que suele acontecer en cada procedimiento hipnótico, termina convirtiéndose en verdadero. A un mito entonces se le contrapone otro, a la historia de la "selva" la del "templo", al mundo nibelúngico, otro mundo por igual fantástico, "construido", inexistente y, en su carácter puramente polémico, por igual alejado de aquella atmósfera de claridad, de controlada visión y de universalidad, de la cual, en cada pueblo, antes de adaptarse a las condiciones específicas propias del mismo, recaba su origen toda forma verdaderamente tradicional.

(De Corriere Padano, 6 de marzo de 1937)

EL MAYOR PELIGRO

Vale la pena leer y releer este artículo publicado por Evola en la revista conservadora "Il Conciliatore" en noviembre de 1958 en plena Guerra Fría. Evola advierte: existe un peligro inminente -la URSS-, de carácter material dada la brutalidad del stalinismo. Ahora bien, la oscuridad del peligro stalinista no puede hacer olvidar que, desde el punto de vista del espíritu existe un enemigo aún más peligroso: el americanismo. El artículo fue traducido al castellano y publicado por primera vez en la web del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires.

EL MAYOR PELIGRO

No hay duda alguna de que, desde un punto de vista material y político, Rusia con sus derivaciones comunistas constituye hoy para nosotros el mayor enemigo: ello por el mero hecho de que un triunfo del mismo equivaldría a la inmediata eliminación física de todos aquellos que en Europa aun defienden una superior idea de la existencia humana y del Estado. Por tal razón, debido al actual encuadramiento internacional, quedan totalmente justificadas desde el punto de vista práctico, todas aquellas medidas defensivas y de profilaxis que, a través de un bloqueo capitaneado por Estados Unidos, puedan marginar el peligro ruso. E incluso se puede estar también del lado de tal país, al no estarnos concedida, por el momento, otra alternativa posible. Las premisas para una "tercera fuerza" que pueda desarrollarse en el campo de la gran política mundial, son lamentablemente inexistentes hoy en día.

Sin embargo las cosas se encuentran en una manera distinta si del plano material se pasa al espiritual. En tal plano, para todo aquel que se encuentre orientado en el sentido de una verdadera Derecha tradicional, debería mantenerse firme lo que fue reconocido en manera clara durante el período del Eje, es decir, que Rusia y Estados Unidos representan dos caras de un mismo mal, dos aspectos de una misma negación. Así pues el hecho de que materialmente y militarmente por el momento no podamos no apoyarnos en el encuadramiento "atlántico" no nos debería llevar a formular entre nosotros y Norteamérica, una distancia interior menor que la que nos separa de la Rusia soviética. Las tácticas político-militares antes mencionadas no nos deberían llevar en manera alguna a un vasallaje intelectual.

En efecto, en el dominio de la cultura, defenderse de Norteamérica es sumamente más importante que defenderse de todo aquello que proviene de Rusia. Afuera de un campo estrictamente material, el peligro comunista es efectivamente mínimo. A pesar de las veleidades de unos pocos intelectuales cuyo encuadramiento se hace siempre más exiguo, una "cultura" comunista puede reputarse como inexistente. La nueva "civilización proletaria" existe tan sólo como un slogan de agitadores. Se sabe que en los países no dominados por parte de la Rusia soviética, el "comunista", prácticamente, no es sino el obrero que aspira a hacer propios los modos y los tenores de vida del "burgués"; y aquí es donde comienza y termina todo el potencial sugestivo de la propaganda correspondiente, lo cual es sumamente ostensible para todos nosotros. En los mismos países comunistas, empezando por Rusia, no es el caso de hablar de un "hombre nuevo", si se

prescinde de estrecho círculo de un minúsculo grupo de “puros” y de fanáticos. Por su carácter rudimentario y su craso materialismo, las mismas condiciones marxistas son tales que es suficiente con tener un mínimo de forma interna y de sensibilidad espiritual para advertir todo su carácter bárbaro y ajeno a cualquier sentido mínimamente superior. Así pues, mientras no tengamos que padecer una ocupación, para nosotros la Rusia soviética y el comunismo no representan culturalmente un peligro verdadero. Sumamente diferentes se encuentran las cosas si tenemos que remitirnos a Norteamérica. La americanización de nuestro continente se encuentra en pleno desarrollo y –lo que es más preocupante– posee un carácter que parece espontáneo y natural. A tal respecto es dable decir que quizás sea Italia el país que se encuentra a la vanguardia de todas las demás naciones europeas en su actitud de aceptar pasiva y obtusamente la influencia norteamericana en la cual ella ve la quintaesencia de todo aquello que es verdaderamente “moderno”, interesante, grandioso, digno de ser imitado e importado. Esta fascinación, cuyas formas son múltiples, no ahorra casi a ningún estrato de la población. Cine, radio, televisión, prensa escrita, son los principales focos de todo esto. Y puesto que se trata del dominio de la vida ordinaria de los ciudadanos, nadie se preocupa políticamente de esta intoxicación, nadie se preocupa de perder el amor propio, ningún límite es puesto para asegurar al italiano medio un mínimo de dignidad, de decoro, de independencia interior y también, de libertad y de reflexión. Con respecto a esto último no queremos decir para nada que en una época como la actual tengamos que permanecer cerradamente apegados a lo nuestro sin importar su valor. Podemos también abrirnos a experiencias propias de una vida más vasta, pero eligiendo, discriminado, teniendo una medida propia, no lanzándonos hacia un solo lado, como acontece en cambio hoy en día con relación a la influencia norteamericana.

Un ejemplo típico, si bien archisabido, nos es dado con la llamada música ligera y con el jazz. A tal respecto entre nosotros circula casi con exclusividad mercadería norteamericana o de tal tenor. En la R.A.I., por lo menos en los dos tercios de sus programas, no se siente cantar en otra lengua que no sea el inglés, y no se escuchan sino orquestas norteamericanas o del estilo. Se ha llegado hasta el límite de que se difunden ejecuciones y “arreglos” norteamericanos incluso en temas italianos y vieneses. Una de las más bellas danzas del Príncipe Igor se ha hecho popular entre nosotros a través de un pegajoso “arreglo” aparecido en una película norteamericana, y los ejemplos abundan. Ante tal pasividad, todo aquello de interesante, de menos estereotipado, de más variado y de mucho más cercano a nuestra naturaleza que podrían ofrecernos por ejemplo la Europa central o centro-oriental, vale como inexistente para los compiladores de los programas. Aun desde el punto de vista de la lengua no se entiende cómo al italiano no le repela el inglés (en especial el inglés yanqui), en cuanto a la pronunciación y cadencia, y no se haya sentido más alejado del mismo que de cualquier otra lengua.

Y resulta a su vez sumamente triste y exasperante que ante tal estado de cosas no haya surgido ninguna reacción espontánea, popular para hacer frente a semejante esnobismo y mal gusto de usos ya difundidos que “hacen mucha América”, por parte de una cierta jerga existente en los modales y en las vestimentas, en especial cuando se trata del sexo femenino. A ciertas jóvenes fanáticas de los pantalones y de los blue jeans se los haríamos endosar no en habitaciones lujosas o en halls de hoteles, sino en un campo de concentración, en donde

en verdad los mismos corresponden, dado que en su origen tal indumentaria, incluso en los Estados Unidos, era usada exclusivamente en el más duro mundo del trabajo. En ciertos casos especiales un gobierno serio se sentiría obligado a intervenir. En cambio no se ha encontrado nada para decir, por ejemplo, en el hecho de que un grupo de jóvenes de la aristocracia italiana haya ido en tournée a América, poniendo bien de relieve justamente su carácter de nobles, pero tan sólo para exhibirse como modelos, al servicio de una clientela yanqui bien provista de dólares.

En el mismo campo de la literatura, serían sumamente deseables ciertas reacciones. Así pues hallamos la novela norteamericana acompañada de una inflación de traducciones italianas que muchas veces se trata de obras de un nivel ínfimo, vinculadas a ambientes extraños y mezquinos, privados para nosotros de cualquier interés. Debería ser a su vez advertido el peligro de los denominados “intercambios culturales”. Es sabido que sobre la base de un grupo de leyes –la Fullbright y la Smith-Mundt Law– los Estados Unidos han abierto créditos en Europa y especialmente en Italia para estadias y sueldos de jóvenes en ambientes y colleges norteamericanos: con relación a ello hay justamente una oficina especial en la embajada de los Estados Unidos. Y como si esto no bastara, el gobierno italiano ha aportado su cuota, para incrementar tales intercambios, que se resuelven generalmente en otras tantas ocasiones de intoxicación intelectual. En efecto, lamentablemente sobre el joven que no tenga una forma mentis propia, unos principios verdaderos y buen sentido, puede impactar mucho todo aquello que Norteamérica nos presenta en el campo práctico y con su aparente facilidad de vida. Hemos comprobado varias veces esta experiencia respecto de quienes han regresado de los Estados Unidos. Y ello no tan sólo entre gente común, sino entre alguien perteneciente a la más antigua nobleza europea hemos escuchado decir tranquilamente que así como en la antigua área imperial se iba a Roma para formarse, de la misma manera acontecía hoy en día con Norteamérica comprendida como la nueva nación-guía.

Dado el clima de irresponsable democracia hoy vigente en Italia, es imposible que hablemos de un sistema organizado de defensa de tal tipo. Ello puede ser tan sólo algo perteneciente a unos pocos que se encuentran aun espiritualmente de pie. A éstos les correspondería dar el ejemplo con energía. Sin polémicas ni animosidad debe considerarse todo lo yanqui con una fría curiosidad, invirtiendo los roles: remitiendo a Norteamérica al rango de una provincia, de una excrescencia periférica en donde se ha centralizado y desarrollado hasta el absurdo todo aquello que de negativo había producido la civilización última de Europa. Y cuando algo perteneciente a lo norteamericano tuviese que ser admitido, se lo tendría que hacer manteniendo la mirada libre, considerando simultáneamente otras perspectivas, otras posibilidades, otros valores, en un marco tal en el cual, cualitativamente, Norteamérica represente tan sólo un episodio, y su pretensión de ser la portadora de la forma más alta alcanzada por la civilización humana, al cual el resto del mundo debe ser elevado bajo el signo de la democracia, se nos aparezca como una broma de mal gusto.

(de Il Conciliatore, Noviembre 1958)

UNA MIRADA A LA ULTRATUMBA BAJO LA GUÍA DE UN LAMA TIBETANO

El problema de la muerte siempre interesó a Evola quien concibió la vida como una preparación para la muerte. Lejos de ser un motivo de tragedia y tristeza, esta concepción da intensidad a la vida, hace que cada instante se aproveche como si fuera el último y, finalmente, supone un choque frontal con el realismo de la naturaleza humana: somos seres hechos para la muerte. De entre todas las escuelas sapienciales actualmente existentes, el budismo tibetano es la que ha hecho del proceso de la muerte, un objeto de estudio e incluso disponen de una "hoja de ruta" para abordarlo: el "Bardo Tödol", libro tibetano de los muertos. El presente artículo fue escrito por Evola en 1943 para el diario La Stampa de Turín. El artículo nos fue remitido por Sergio Fritz y figura en la web del Centro de Estudios Evolianos de buenos Aires.

UNA MIRADA A LA ULTRATUMBA BAJO LA GUÍA DE UN LAMA TIBETANO

Uno de los puntos en los cuales existe un preciso contraste entre las posturas que han predominado en Occidente y las que se han conservado –aunque no siempre en forma pura– entre casi todos los pueblos de Oriente, se refiere a la concepción de la muerte.

De acuerdo a las enseñanzas orientales el estado humano de existencia no es sino una fase de un ritmo que viene desde lo infinito y va hacia lo infinito. La muerte, a tal respecto, no tiene nada de trágico: es un simple cambio de estado, uno de los tantos que, en tal desarrollo, ha padecido un principio esencialmente suprapersonal. Y así como el nacimiento terrenal es considerado como una muerte con respecto a estadios anteriores, no-humanos, de la misma manera la muerte terrenal puede tener el significado de un nacimiento en sentido superior, de un despertar transfigurador. Pero en las enseñanzas aludidas, esta última idea no queda como entre nosotros en una dimensión abstractamente mística. La misma adquiere un significado positivo de una especial tradición relativa a un "arte de morir" y a una ciencia de las experiencias que deben esperarse en la ultratumba.

La expresión más característica de esta tradición se la encuentra en algunos textos tibetanos recientemente llevados al conocimiento del público occidental a través de la traducción del lama K. Dawa Samdup y de Evans Wentz. El más importante de tales textos se llama Bardo Thödol, término que se puede traducir aproximadamente así: "Enseñanza a escuchar con relación a las alternativas" (Bardo).

En efecto, la idea central de esta doctrina es que el destino de ultratumba no es unívoco; la ultratumba ofrece diferentes posibilidades, caminos, alternativas, en modo tal que a tal respecto, la actitud y la acción del alma de aquel que ya ha sido hombre, tienen una importancia fundamental.

Lo que impacta en tales enseñanzas es su absoluta asentimentalidad, su estilo casi de sala operatoria, en razón de su calma, precisión, lucidez. "Misterio" y angustias no encuentran lugar aquí. No sin equivocarse el traductor ha hablado a tal respecto de un traveller's guide to other worlds, es decir una especie de Baedeker, de guía para los otros mundos. El que muere debe mantener el espíritu calmo y firme; con suma fuerza él debe luchar para no caer en un estado de "sueño", de coma, de desmayo, lo cual sería sin embargo posible tan sólo si ya en la vida nos hemos entregado a especiales disciplinas espirituales, como por ejemplo el Yoga. Las enseñanzas que entonces son comunicadas, o de las cuales él se debe acordar, tienen más o menos este sentido: "Sabe que estás por morir. Probarás ésta o aquella sensación en el cuerpo, sentirás estas fuerzas como si se te escapan, se detendrá la respiración, cesará este sentido después de este otro – y he aquí: desde lo profundo, irrumpirá este estado de conciencia, estos vértigos te tomarán y estas apariciones se formarán mientras eres llevado afuera del mundo de los cuerpos. No te atemorices, no tiembles. Debes en cambio acordarte del significado de aquello que experimentarás y de cómo te conviene actuar".

El ideal más alto de las tradiciones orientales en general es la "liberación". La liberación consiste en realizar un estado de unidad con la suprema realidad metafísica. Aquel que, aun teniendo aspiración a ello, no ha sido capaz de realizarlo en vida de hombre, tiene la posibilidad de arribar a ello en el momento de la muerte, o en los estados que inmediatamente le siguen a la muerte, si es capaz de un acto, el cual hace casi pensar en aquella violencia a usar para entrar en el reino de los Cielos, de los cuales se habla también en los Evangelios. Todo dependería de una capacidad intrépida y fulminante de "identificación".

Para ello la premisa es que el hombre, en su naturaleza más profunda, es idéntico no tan sólo a las diferentes fuerzas trascendentes simbolizadas por las diferentes divinidades del panteón de aquellas tradiciones, sino también al mismo Supremo. El mundo divino no tendría una realidad objetiva diferente del Yo: la distinción sería una mera apariencia, un producto de "ignorancia". Nos creemos dioses, mientras que no se es sino dioses que duermen. Pero al caer el cuerpo el velo de la "ignorancia" se resquebraja y el espíritu tendría –luego de una breve fase de desfallecimiento correspondiente al compuesto psico-físico– la experiencia directa de estos estados o poderes metafísicos, a partir de la denominada "Luz-fulgor", estados y poderes que no son sino su misma esencia más profunda.

Entonces se plantea una alternativa: o se es capaz, a través de un impulso absoluto del espíritu, de "identificarse", de sentirse como aquella Luz –y entonces la "liberación" es alcanzada, el "dios que duerme" se despierta. O en cambio se tiene miedo, se da marcha atrás, y entonces se desciende, se pasa a otras experiencias, en las cuales, como por una sacudida dada a un calidoscopio, la misma realidad espiritual se presentará no más en aquella forma desnuda y absoluta, sino en la semblanza de seres personales y divinos. Y aquí se repite la misma situación, la misma alternativa, la misma prueba.

Habría propiamente dos grados. En primer lugar aparecerían formas divinas calmas, poderosas, luminosas: luego, formas divinas terribles, destructivas, amenazantes. En uno como en otro caso, de acuerdo a la enseñanza en cuestión, no nos debemos engañar ni asustar; es la misma mente que, casi a la manera

de una alucinación, crea y se proyecta ante sí misma todas estas figuras: es la misma sustancia abismal del Yo que se objetiva, con la ayuda de las imágenes que fueron más familiares a un muerto. Por lo cual, es admitido sin más que el hindú “verá” las divinidades hindúes, el mahometano al Dios islámico, el budhista a uno de los Buddha divinificados, y así sucesivamente, tratándose de formas variadas, pero equivalentes, de un fenómeno puramente mental.

Todo tiene que ver con que “aquel que ha partido” (el muerto) logre destruir la ilusión de una diferencia entre sí mismo y tales imágenes y mantener, por decirlo así, su sangre fría. Ello no es sin embargo tan difícil, en cuanto más él, bajo el impulso de fuerzas oscuras e irracionales, se aleje del punto inicial de las experiencias póstumas. En efecto, es más arduo reconocerse en un dios que toma el aspecto de persona y que fue siempre adorado como ser distinto, que en una forma de pura luz; y es sumamente menos probable que luego la identificación pueda acontecer frente a las divinidades “terribles”, a menos que, en la vida, no nos hayamos consagrado a cultos especiales. El velo de la ilusión se hace así paulatinamente siempre más espeso, en un progresivo menoscabo, equivalente a una disminución de la luz interna. Se cae, nos acercamos al destino de pasar nuevamente a una forma finita y condicionada de existencia que, por lo demás, no está dicho que sea nuevamente y terrestre como querrían aquellos que asumen como un dogma, de manera grosera y simplista, la teoría de la reencarnación.

Pero el que se “acuerda”, hasta el último momento tendría posibilidades; los textos en cuestión indican en efecto acciones espirituales, por medio de las cuales o se logra “abrir la matriz”, o bien, por lo menos, se logra “elegir” – elegir el plano, el lugar y el modo de la nueva manifestación, del nuevo estado de existencia, entre todos aquello que, en un último y supremo momento de lucidez, se revelarían a la visión del muerto. La reaparición en el mundo condicionado acontecería a través de un proceso que, en estos textos tibetanos, presenta una singular concordancia con varias posturas del psicoanálisis, y que implicaría una interrupción de la continuidad de conciencia: se borra el recuerdo de las anteriores experiencias suprasensibles, pero se mantiene sin embargo, en el caso de un “nacimiento elegido” el impulso, la dirección. Se tendrá así un ser que, aun hallándose nuevamente en la situación de experimentar la vida como “un viaje en las horas de la noche”, se encuentra animado por una vocación superior, es conducido por una fuerza de lo alto, no es uno de aquellos seres vulgares destinados a “perderse como una flecha lanzada en la oscuridad”, sino un “noble” al que un impulso más fuerte que él lo impulsará hacia el mismo fin hacia el cual en la primera prueba se ha venido a menos, pero que ahora, como un nuevo poder, será nuevamente enfrentada.

Singulares perspectivas se abren pues con estas enseñanzas, fundadas en una tradición milenaria. Cualquier cosa pueda decirse de los mismos, una cosa es segura: los horizontes, con tales enseñanzas, son ampliados, en modo tal que las oscuridades, las tragedias, las contingencias de esta vida humana no pueden sino resultar relativizadas. Aquello que, en una especie de pesadilla, se podía considerar como definitivo, puede no ser sino un episodio, con respecto a algo más fuerte y más alto, que no comienza con el nacimiento y que no concluye con la muerte y que puede aun valer como principio de una calma superior y de una incomparable, inquebrantable seguridad ante toda prueba.

HITLER Y LAS SOCIEDADES SECRETAS

Recibimos la traducción de este artículo sin más mención, aun cuando ha sido citado muy frecuentemente. En é Evola rompe un mito demasiado insistente para que no lo tratara antes o después. Las relaciones del nazismo con las sociedades secretas fueron muy limitadas. Contrariamente a lo que han dicho algunos apologistas del nazismo (Miguel Serrano, fundamentalmente) o muchos de sus detractores (Pawels y Bergier en “El Retorno de los Brujos”), las relaciones del nazismo con el esoterismo y la magia fueron poco menos que nulas.

HITLER Y LAS SOCIEDADES SECRETAS

Es notorio que algunos autores en Francia han investigado la relación del nacionalsocialismo alemán con las sociedades secretas y las organizaciones iniciáticas. La motivación para ello ha sido el supuesto trasfondo ocultista del movimiento hitleriano. Esta tesis fue propuesta primeramente en el bien conocido y muy exitoso libro El amanecer de los magos, (“El Retorno de los Brujos”) donde el nacionalsocialismo es definido como la unión del “pensamiento mágico” con la tecnología. La expresión usada para ello fue: “divisiones panzer más René Guénon”, una frase que puede haber provocado que el eminente representante del pensamiento tradicional y las disciplinas esotéricas se agitara indignado en su tumba.

El primer malentendido aquí es la confusión del elemento mágico con el mítico, siendo que uno no tiene nada que ver con el otro. El papel de los mitos en el nacionalsocialismo es innegable, por ejemplo, en la idea del Reich (imperio), el Führer carismático, Raza, Sangre, etcétera. Sin embargo, antes de llamarlos “mitos”, uno debe aplicar a ellos el concepto “ideas-energías motivadoras” de Sorel (que son todas las ideas sugestivas usadas comúnmente por los demagogos), y no atribuirles ningún ingrediente mágico. De la misma manera, ninguna persona racional relaciona la magia con los mitos del fascismo, tal como el mito de Roma o el del Duce, tampoco con los de la revolución francesa o el comunismo. La investigación debe proceder diferentemente si se dirige hacia el surgimiento de ciertos movimientos, sin saber que están sujetos a influencias que no son meramente humanas. No obstante, no es el caso de los autores franceses. Ellos no están pensando en influencias de este tipo sino de una naturaleza concreta, ejercida por organizaciones que existieron realmente, algunas de las cuales fueron “secretas” en varios grados. Igualmente, algunos han hablado de “superiores desconocidos”, que supuestamente han originado el movimiento nacionalsocialista y han usado como médium a Hitler, aunque no es claro qué propósitos tenían en mente cuando lo hacían. Si uno considera los resultados, las consecuencias catastróficas que representó para el nacionalsocialismo, aun indirectamente, tales propósitos debieron ser oscuros y destructivos. Uno podría identificar el “lado oculto” de este movimiento con lo que Guénon llamó la “contrainiciación”, pero los autores franceses han propuesto la tesis de que Hitler, el “médium”, se emancipó hasta cierto punto de los “superiores desconocidos”, casi como un golem, y que el movimiento siguió entonces su dirección fatal; pero en este caso uno debe admitir que tales “superiores desconocidos” no poseían

verdadera precognición y tenían un poder muy limitado, al haber sido incapaces de poner un alto a Hitler, su supuesto médium.

Se ha entretejido mucha fantasía sobre los hechos concretos del origen de los temas y símbolos del nacionalsocialismo. Se ha hablado acerca de ciertas organizaciones como predecesoras, pero difícilmente podríamos atribuir a alguna un carácter iniciático genuino y comprobable. No hay duda de que Hitler no inventó la doctrina racial alemana, el símbolo de la esvástica o el antisemitismo ario: todos ellos tenían una larga existencia en Alemania. Un libro titulado *El hombre que dio a Hitler sus ideas* habla de Jörg Lanz von Liebenfels (el título nobiliario se lo otorgó a sí mismo), que había sido monje cisterciense y fundó una orden que usaba la esvástica. Lanz editó desde 1905 el periódico "Ostara", el cual conocía Hitler, en el que las teorías raciales arias y antisemíticas habían sido desarrolladas claramente.

Pero mucho más importante para el "trasfondo oculto" del nacionalsocialismo es el papel de la Sociedad Thule. Las cosas son más complejas aquí. Esta sociedad surgió a partir de la Orden Germánica fundada en 1912 y dirigida por Rudolf von Sebottendorf, quien había estado en Oriente y publicó un extraño folleto titulado *La práctica de la antigua francmasonería turca*. Las prácticas descritas en él involucraban la repetición de sílabas, gestos y pasos, cuya meta era la transformación iniciática del hombre, tal como la alquimia también mencionada. No es claro con qué organización masónica turca estuvo en contacto Sebottendorf, tampoco si él mismo practicó tales cuestiones o simplemente las describió.

Aún más, no se puede establecer si estas prácticas fueron empleadas en la Sociedad Thule que encabezaría Sebottendorf. Sería muy importante saber esto, ya que muchas personalidades nacionalsocialistas de alto rango, desde Hitler hasta Rudolf Hess, frecuentaban dicha sociedad. En cierto modo, Hitler fue introducido al mundo de ideas de la Sociedad Thule por Hess durante su encarcelamiento juntos después del fallido Putsch (golpe de estado) de Munich.

En todos estos hechos debe enfatizarse que la Sociedad Thule fue menos una organización iniciática que una sociedad secreta, que ya usaba la esvástica y que fue marcada por un antisemitismo decidido y un pensamiento racial germánico. Uno debe ser cauto acerca de la tesis de que el nombre Thule es una seria y consciente referencia a una conexión nórdica y polar, con el propósito de hacer una conexión con los orígenes hiperbóreos de los indogermanos, ya que Thule aparece en la tradición antigua como el centro o isla sagrada en el extremo norte. Ciertamente Thule puede tener un papel en el nombre "Thale", una localidad en el Harz donde la Orden Germana tuvo una reunión en 1914, en la que se decidió crear una völkisch o banda secreta para combatir el supuesto judaísmo internacional. Sobre todo, estas ideas fueron enfatizadas por Sebottendorf en su libro *Antes de la llegada de Hitler*, publicado en Munich en 1933, en el cual indicó los mitos y el punto de vista völkisch que existió antes de Hitler.

Así, una investigación seria sobre las conexiones iniciáticas de Hitler con las sociedades secretas no conducen lejos. Unas cuantas explicaciones son necesarias en relación a Hitler como médium y a su poder de atracción. Nos parece pura fantasía que él haya alcanzado dicho poder debido a prácticas iniciáticas. Si fuera así uno tendría que aceptar la misma explicación acerca del poder psi-

quico de otros líderes, como Mussolini y Napoleón, lo que es absurdo. Es mucho mejor asumir que a partir de los movimientos de masas había surgido un vórtice psíquico, el cual se concentraba en él como centro y le proporcionaba una cierta radiación que percibían especialmente las personas sugestionables.

La cualidad de médium (que, para decirlo contundentemente, es la antítesis de una calificación iniciática), puede ser atribuida a Hitler con unas cuantas reservas pues hasta cierto punto parecía ser un poseso, lo que lo diferencia de Mussolini, por ejemplo. Cuando arengaba a las masas hacia el fanatismo, uno tenía la impresión de que otra fuerza lo dirigía como un médium, aun cuando él era un hombre de un tipo extraordinario y extraordinariamente dotado. Nadie que escuchara cómo se dirigía a las arrobadas masas podría tener otra impresión. Puesto que hemos expresado nuestras reservas acerca de que los supuestos "superiores desconocidos" estuvieran involucrados, no es fácil definir la naturaleza de esa fuerza suprapersonal. Respecto a la teosofía nacionalsocialista (Gotteserkenntnis), esto es, a su supuesta dimensión mística y metafísica, debemos considerarla como el único punto de contacto entre este movimiento y el Tercer Reich con respecto a los aspectos místicos, iluministas e incluso científicos. En Hitler uno puede encontrar muchos síntomas de un típico punto de vista "moderno", fundamentalmente profano, naturalista y materialista; aunque, por otra parte, él creía en la Providencia, cuya herramienta creía ser, especialmente en relación con el destino de la nación alemana (por ejemplo, él veía un signo de la Providencia el que hubiera sobrevivido al intento de asesinato en su jefatura de cuartel en la Prusia Oriental). Alfred Rosenberg, el ideólogo del movimiento, proclamó el mito de la Sangre, en el que hablaba del "misterio" de la sangre nórdica y le atribuía a ésta un valor sacramental; aunque al mismo tiempo atacó todos los ritos y sacramentos del catolicismo como ilusorios, tal como un hombre de la Ilustración. Él maldecía contra el "oscuro hombre de nuestro tiempo", mientras atribuía al hombre ario el mérito de haber creado la ciencia moderna. El nacionalsocialismo se interesó por las runas, las antiguas letras-signos nórdico-germánicos, los cuales deberían reconocerse como puramente simbólicos, antes que haberlos utilizado como el fascismo usó ciertos símbolos romanos, haciendo a un lado su significado esotérico. El programa del nacionalsocialismo de crear un hombre superior tiene algo de "misticismo biológico" implícito, pero esto nuevamente era un proyecto científico. Cuando mucho, puede tratarse de una cuestión del superhombre en el sentido nietzscheano, pero nunca el de un hombre superior en el sentido iniciático.

El plan para "crear una nueva orden racial, religiosa y militar de iniciados, reunida alrededor de un Führer divinizado", no puede ser reconocido como la política oficial del nacionalsocialismo, como escribe René Alleau, aun cuando la relaciona y la compara, entre otros, con los ismaelitas del Islam. Unos cuantos elementos de un nivel elevado fueron visibles únicamente entre los jerarcas de la SS.

En primer lugar, uno puede ver claramente la intención del Reichführer-SS Heinrich Himmler de crear una orden en la que los elementos de la ética prusiana se combinaran con los pertenecientes a las antiguas órdenes de caballería, especialmente la Orden Teutónica. Él buscaba legitimar tal organización, pero no podía lograrlo dado que aquellas antiguas órdenes del catolicismo eran opuestas abiertamente al ala radical del nacionalsocialismo. Himmler también buscaba, sin posibilidad de ninguna conexión tradicional, una relación entre la herencia

nórdico-hiperbórea y su simbolismo (Thule), no obstante, aquellas “sociedades secretas” discutidas arriba no tenían ninguna influencia sobre ella. Él estaba enterado, como dice Rosenberg, de las investigaciones del holandés Herman Wirth acerca de la tradición nórdico atlante. Himmler fundó posteriormente, junto con Wirth, la organización de investigación y enseñanza llamada la Ahnenerbe. Esto no carece de interés, pero no hay un “trasfondo oculto” en ello.

Así, el resultado neto es negativo. La fantasía de los autores franceses alcanza su punto más alto en el libro Hitler y la tradición cátara, de Michel Angebert (París, 1971). Trata acerca de los cátaros, llamados también albigenses, quienes fueron una secta herética que se extendió especialmente en el sur de Francia entre los siglos XI y XII, y que tenía su centro en la fortaleza de Montségur. De acuerdo con Otto Rahn, ésta fue destruida en “una cruzada contra el Grial”, como se titula uno de sus libros. Lo que el Grial y los Caballeros del Grial tenían que ver con esta secta permanece completamente en la oscuridad. La secta se distinguía por un tipo de maniqueísmo fanático: algunas veces sus propios creyentes morían de hambre o por otra causa como una demostración de su desapego del mundo y su rechazo a la existencia terrestre en carne y materia. Ahora se cree que Rahn, con quien nosotros nos escribimos cuando vivía y tratamos de persuadir acerca de la falta de base de su tesis, era un hombre de la SS y que se envió una expedición para recobrar el legendario Grial que se supone fue puesto a salvo cuando la fortaleza cátara de Montségur fue destruida. Se dice que después de la caída de Berlín una unidad alcanzó el Zillertal y escondió este objeto al pie de un glaciar, en espera de una nueva era.

La verdad es que cuando se habla de una unidad comando, ésta tenía una misión menos mística: el rescate y entierro de los tesoros del Reich. Estos últimos ejemplos muestran a lo que tales fantasías pueden conducir cuando no se refrena la imaginación. La SS (que incluía no sólo unidades de combate sino también investigadores y académicos expertos) montó una expedición al Tíbet con la finalidad de realizar investigaciones en el campo del alpinismo y la etnología, y otra al Ártico, aparentemente para investigación científica pero también con el propósito de establecer la posible situación de una base militar alemana. De acuerdo con aquellas interpretaciones fantásticas, la primera expedición buscaba un vínculo con un centro secreto de la Tradición, mientras que la otra buscaba contactar con la desaparecida Thule hiperbórea.

EN CONTRA DE LOS JÓVENES

Este pequeño artículo publicado en la revista italiana “Totalità” en junio de 1967, coincide con el pleno desarrollo del underground, la contestación juvenil y el fenómeno hippie. El título es deliberadamente provocador para una persona como Evola que siempre recibía a los jóvenes que querían acudir a plantearle inquietudes, dudas y problemas. Es evidente que Evola no estaba “contra los jóvenes”, sino contra el culto a la juventud que se practicaba en aquellos años 60. El artículo puede ser tomado como el testimonio de una época desde el punto de vista de un tradicionalista.

EN CONTRA DE LOS JÓVENES

Una de las señales de decadencia de la actual sociedad italiana está representada por el mito de los jóvenes, por la importancia acordada al problema de la juventud en simultaneidad con una especie de tácita desvalorización de todo aquello que “no es joven”. Se diría que hoy en día el pedagogo y el sociólogo tienen miedo de perder el contacto con los “jóvenes” y no se dan cuenta de que así ellos caen en un “infantilismo”. Es la juventud la que debería enseñarnos algo, la que nos tendría que indicar nuevos caminos (de esta manera se han incluso expresado los parlamentarios democristianos), mientras que aquellos que por la edad tienen una verdadera experiencia de la vida deberían apartarse, en una postura totalmente opuesta de aquello que siempre se ha pensado, incluso entre los pueblos primitivos. Y se ha visto a la televisión acoger en forma complaciente las manifestaciones y las agitaciones de tales jóvenes, aun cuando las mismas han alcanzado el límite del absurdo y lo grotesco. Hemos oído a algunos por ejemplo deplorar que las escuelas no sean aun “democráticas” y proponer algo así como soviets o “comisiones internas” posiblemente con la finalidad de “pedagogizar” y de poner en su justo lugar a los docentes. Que de la misma manera que los obreros con las fábricas, los estudiantes ocupen las facultades y escuelas en razón de una u otra reivindicación, y que se los deje hacer, y más aun, que sean protegidos por la policía, ello es un verdadero signo de la “Italia liberada”.

No hay duda de que se vive en una época de disolución y que la condición que tiende siempre más a prevalecer es la de aquel que está “desarraigado”, de aquel para el cual la sociedad no tiene más significado alguno, de la misma manera que tampoco la tienen los vínculos que regulaban la existencia: vínculos que, es cierto, para la época que nos ha precedido, y que aun en varias áreas persisten, eran tan sólo los del mundo y de la moral burguesas. Por lo cual era natural y legítimo que para la juventud surgiese algún problema. Pero la situación debería ser considerada en su conjunto; toda solución válida debería abarcar a la totalidad del sistema; lo demás, aun por lo que se refiere a la juventud no es sino una consecuencia.

Pero que alguna cosa positiva pueda venir de parte de la inmensa mayoría de los jóvenes de la Italia de hoy es algo que debe excluirse sin más. Cuando éstos manifiestan no ser comprendidos, la única respuesta que habría que darles es la de que no hay nada que entender y que si existiese un orden normal, se trataría de ponerlos en su lugar en manera tajante, de la misma manera como se hace

con los niños cuando su estupidez se convierte en fastidiosa, invasora e imper-
tinente. No se ve exactamente a dónde puede conducir su anticonformismo, su
"protesta" o "rebelión". No hay nada en común con aquellos anárquicos de hace
algún decenio que por lo menos pensaban, que sabían de Nietzsche, de Stirner,
o de aquellos que en el plano artístico y de la concepción del mundo se entusias-
maban con el futurismo, con el dadaísmo o con el Sturm und Drang promovido
por el primer Papini. Los "rebeldes" hoy entre nosotros son los "melenudos" y los
beat. Entre sus representantes se encuentran los fanáticos de ambos sexos por
los "gritadores", por los denominados "cantautores" epilépticos, por el mario-
netismo colectivo de las ye-ye-sessions y por el shake, por las "grabaciones"
de discos. Examinados los rostros que se nos presentan casi sin excepción de
todos ellos, no se encuentra casi a ninguno que no tenga aspecto de aturdido,
o que presente señales de poseer un "carácter" y en primer término habría que
comenzar por sus mismos ídolos: podemos referirnos a tal efecto justamente a
los dos cantantes y a la cantante que hoy producen el éxtasis de nuestros beats.
En materia de revuelta ideológica, nosotros escuchamos a estos jóvenes que
ellos quieren "combatir la guerra con sus guitarras". El slogan, del cual parece
que su responsable es el muy mediocre filósofo pacifista B. Russel, "no hagan la
guerra, sino el amor", los ha entusiasmado. Y bien: si se tratase de una revuelta
en serio (aun "sin bandera", sin la contraparte de puntos positivos a oponer),
si, tal como entre los hipsters norteamericanos la civilización actual fuese en
verdad considerada "putrefacta y sin sentido", hecha de "aburrimiento, pútri-
do bienestar, conformismo y mentira", sin poder verse dentro de la misma una
salida, ¿tales "rebeldes" no deberían en vez asumir, como slogan, la fórmula del
buen Marinetti: "Guerra, la única higiene del mundo" y llenarlo todo con pintadas
tales como : "¡Viva la guerra atómica!", tales de hacer finalmente tabula rasa
con todo?....

Pero por otra parte es cierto que con el pasar de los años, con la necesidad, para
los más, de hacer frente a los problemas materiales y económicos de la vida,
esta "juventud", convertida en adulta se adaptará prontamente a las routines
profesionales, productivas, sociales y matrimoniales, con lo cual, por lo demás
pasará simplemente de una forma de nulidad a otra.

(Totalità, 10 de julio de 1967).

UNGERN-STENBERG, "EL BARÓN LOCO"

*El 9 de febrero de 1973, Julius Evola publicó este artículo sobre la figura semi-
desconocida de Unger Khan von Stenberg, llamado "el Barón loco" o el "Barón
Sanguinario", un personaje histórico de los ejércitos "blancos" durante la revolu-
ción rusa. Dicho artículo, publicado inicialmente en el diario "Roma", fue incluido
en el volumen titulado "Ultimi Scritti, publicado en 1977 por "Controcorrente".
Todo el artículo, en sí mismo, es una pequeña biografía de Ungern Khan, con
referencias a Ferdinand Ossendowsky y a su obre "Bestias, hombres y dioses",
gracias a la cual la figura del Baron Urgern no se perdió para la posteridad.*

UNGERN-STENBERG, "EL BARÓN SANGUINARIO"

El libro de Ferdinand Ossendowski, "Bêtes, Hommes et Dieux", cuya traducción
italiana acaba de ser reeditada, conoció una amplia difusión cuando apareció en
1924. Quienes han leído esta obra han sido generalmente sensibles al relato de
las peripecias del agitado viaje que realizó Ossendowski en 1921-1922, a través
del Asia central, para huir de los bolcheviques, pero también a lo que refiere
acerca de un personaje de excepción que encontró, el barón Ungern-Sternberg,
sin olvidar lo que le fue dicho a propósito del "Rey del Mundo". Deseamos volver
aquí sobre estos últimos puntos. En Asia, una especie de mito se habría creado
alrededor de , hasta el punto de que habría sido adorado en ciertos templos de
Mongolia como una manifestación del dios de la guerra. Existe además una bio-
grafía novelada de Ungern, aparecida en alemán con el título "Ich befehle" ("Yo
ordeno") (1¹), mientras que interesantes datos sobre su personalidad, suminis-
trados por el jefe de la artillería de la División de Ungern han sido publicados en
la revista francesa Études Traditionnelles. Nosotros mismos tuvimos ocasión de
oír hablar directamente de Sternberg por su hermano, que debía ser víctima de
un destino trágico: habiendo escapado a los bolcheviques y regresado a Europa
a través de Asia tras toda clase de vicisitudes increíbles, él y su mujer fueron
asesinados por un portero preso de la locura cuando Viena fue ocupada en 1945.

Ungern-Sternberg pertenecía a una vieja familia báltica de origen vikingo. Oficial
ruso, mandaba en Asia, en el momento en el que estalló la revolución bolchevi-
que, numerosos regimientos de caballería, que poco a poco acabaron convirtién-
dose en un verdadero ejército. Ungern decidió combatir con éste la subversión
roja hasta las últimas posibilidades. Operaba a partir del Tíbet; y fue él quien
liberó al Tíbet de los chinos, quienes en la época habían ocupado una parte
de su territorio. Mantuvo además estrechas relaciones con el Dalai-Lama, tras
haberlo liberado. Las cosas tomaron tal magnitud que acabaron por preocupar
seriamente a los bolcheviques, que, regularmente derrotados, fueron obligados
a organizar una campaña de gran envergadura, bajo el mando del "Napoleón
rojo", el general Blücher. Después de algunos altibajos, Ungern fue vencido,
debido a la traición de algunos regimientos checoslovacos. Existen numerosas
versiones contradictorias de la muerte de Ungern, pero nada preciso se sabe.
Sea como sea, se pretende que tuvo un exacto conocimiento anticipado de su

1 Edición original: Berndt Krauthof, Ich befehle, Tauchnitz Verlag, Brême, 1938; 2(a) ed.:
Leipzig, 1942.

propia muerte, así como de ciertas circunstancias particulares: por ejemplo, habría adivinado que sería herido en el asalto a Urga. Dos aspectos de Sternberg nos interesan aquí. El primero concierne a su personalidad, que presenta una mezcla de rasgos singulares. Hombre de un prestigio excepcional y de un coraje sin límites, era también de una crueldad despiadada, inexorable hacia los bolcheviques, sus mortales enemigos. De ahí el sobrenombre que le fue impuesto: el "barón sanguinario". Es posible que una gran pasión hubiera "quemado" en él todo elemento humano, no dejando subsistir en su persona más que una fuerza indiferente a la vida y a la muerte. Al mismo tiempo, encontramos en Ungern rasgos casi místicos. Antes incluso de ir a Asia profesaba el Budismo (el cual no se reduce a una doctrina moral humanitaria), y las relaciones que mantuvo con los representantes de la tradición tibetana no se limitaban al dominio exterior, político y militar, en el marco de los acontecimientos mencionados anteriormente. Ungern poseía ciertas facultades supranormales: algunos testigos han hablado de una especie de clarividencia que le permitiría leer en el alma del otro, según una percepción tan exacta como la relativas a las cosas físicas. El segundo punto concierne al ideal defendido por Ungern. El combate contra el bolchevismo habría sido la señal de una acción más vasta. Según Ungern, el bolchevismo no era un fenómeno autónomo, sino la última e inevitable consecuencia de procesos involutivos que se han verificado desde hace tiempo en el seno de la civilización occidental. Como antaño Metternich, percibía justamente una continuidad entre las diferentes fases y formas de la subversión mundial, a partir de la Revolución francesa. Ahora bien, según Ungern igualmente, la reacción debería partir de oriente, de un oriente fiel a sus tradiciones espirituales y unido, frente al peligro amenazador, con todos aquellos que hubieran sido capaces de una rebelión contra el mundo moderno.

La primera tarea habría consistido en eliminar al bolchevismo y liberar Rusia. Es interesante, por otra parte, saber que, según numerosas fuentes en cierta medida dignas de fe, Ungern, convertido en el liberador y protector del Tíbet, habría mantenido entonces, en vistas a este plan, algunos contactos secretos con los representantes de las principales fuerzas tradicionales, no solamente de la India, sino del Japón y del Islam. Se trataba de realizar poco a poco la solidaridad defensiva y ofensiva de un mundo todavía no herido de muerte por el materialismo y la subversión.

Enfoquemos ahora el segundo problema, el del "Rey del Mundo". Ossendowski afirmó que los lamas y los jefes del Asia central tuvieron ocasión de hablarle de la existencia de un misterioso centro inspirador denominado Agarthá, residencia del "Rey del Mundo". Tal centro sería subterráneo y podría comunicarse, por medio de "canales" situados bajo los continentes y los océanos, con todas las regiones de la Tierra. En la forma en que Ossendowski habla de ello, estas informaciones presentan un carácter demasiado imaginativo. Es preciso reconocer el mérito de René Guénon por haber puesto de relieve, en su libro *Le Roi du Monde*, el verdadero contenido de estos relatos, no sin señalar este significativo detalle: se trata del mismo centro misterioso en la obra póstuma de Saint-Yves d'Alveydre titulada *La mission des Indes*, aparecida en 1910, y esta obra no era conocida por Ossendowski. Lo que es necesario comprender es que la idea de un centro subterráneo (difícil de concebir, aunque no sea sino a causa del alojamiento y del aprovisionamiento, desde el momento en que no está habitado por puros espíritus) debe ser más bien traducida por la idea de un "centro invisible".

En cuanto al "Rey del Mundo" que allí residiría, esto nos reenvía a la concepción general de un gobierno o de un control invisible de mundo o de la historia; la fantástica referencia a los "canales subterráneos" que permiten a este centro comunicarse con numerosos países debe ser igualmente desmaterializada: de hecho, se trata de las influencias, ejercidas, por así decir, "entre bastidores", por este centro. Sin embargo, incluso si todo ello se entiende en esa forma más concreta, no dejan de aparecer graves problemas, por poco que uno se atenga a los hechos. Es cierto que el espectáculo ofrecido de forma más o menos precisa por nuestro planeta apenas nos indica la idea de la existencia de este "Rey del Mundo" y de sus influencias, admitiendo que éstas deberían ser positivas y rectificativas. Los lamas habrían dicho a Ossendowski: "El Rey del Mundo aparecerá ante los hombres cuando haya llegado el momento de guiar a todos los buenos en la guerra contra los malos. Pero este tiempo aún no ha venido". Se trata aquí de la adaptación de un tema tradicional que también fue conocido en occidente hasta la Edad Media. Lo que es verdaderamente interesante es que este orden de ideas haya sido presentado a Ossendowski en el Tíbet, por los lamas y los jefes de estas regiones, como derivando de una enseñanza esotérica. Y la manera más bien grosera en la cual Ossendowski refiere lo que le fue dicho, insertándolo en el relato de sus peregrinaciones, permite precisamente pensar que no se trata, por su parte, de una quimera personal.

Publicado en "Roma" el 9 de febrero de 1973.

EL EMPERADOR JULIANO

Evola dedicó varios artículos a emperadores romanos y del Sacro Imperio, pero este artículo destaca sobre cualquier otro al glosar la figura de un gigante de la historia: el Juliano Emperador. El artículo fue originariamente publicado en el diario "Roma" el 17 de marzo de 1972 y posteriormente incluido en la recopilación publicada bajo el título de "Ultimi Scritti, publicado en 1977 por Editorial Controcorrente.

EL EMPERADOR JULIANO

Es alentador dar con trabajos eruditos que van más allá de los prejuicios y distorsiones que caracterizan la mayoría de los puntos de vista de los historiadores contemporáneos. Este es el caso de Raffaello Prati, quien ha traducido al italiano e introducido al público los escritos especulativos del emperador romano Juliano Flavius, titulados colectivamente "De dioses y hombres".

Es destacable que Prati empleara el término "emperador Juliano" en lugar de la expresión predominante de "Juliano el apóstata". El término "apóstata" es difícilmente apropiado en este caso, puesto que más bien debería ser aplicado a aquellos que abandonaron las sagradas tradiciones y los cultos que eran el verdadero alma de la antigua grandeza de Roma y a quienes aceptaron una fe nueva, que no era la de la estirpe romana o latina sino de un origen asiático y judío. De este modo, el término "apóstata" no debería caracterizar a aquellos que, como Juliano Flavius, osaron ser fieles al espíritu de la tradición, tratando de reafirmar el ideal solar y sagrado del imperio.

La lectura de los textos publicados, que fueron escritos por Juliano en su tienda de campaña, entre largas marchas y batallas (como tratando de sacar nuevas energías de su espíritu para afrontar eventuales dificultades), debería de servir de provecho a los que siguen la corriente de opinión que define el paganismo, en sus componentes religiosos, como más o menos sinónimo de superstición. De hecho, Juliano, en su intento por restaurar la Tradición, opuso al cristianismo una visión metafísica. Los escritos de Juliano nos permiten ver, tras los elementos alegóricos y externos de los mitos paganos, una substancia de calidad superior.

Juliano es muy directo cuando escribe:

"Siempre que los mitos sobre asuntos sagrados sean absurdos según el pensamiento racional, siendo gritados en voz alta, como lo fueron, nos llaman a no creerlos literalmente, sino a estudiarlos y seguirles la pista de su significado oculto... Cuando el significado es expresado incongruente hay una esperanza de que los hombres descuiden el significado más obvio (aparente) de las palabras, y que la pura inteligencia pueda ascender a la comprensión de la naturaleza inequívoca de los dioses que trasciende todos los pensamientos actuales".

Este debería ser el principio hermético empleado por los que estudien los antiguos mitos y teologías. No obstante, cuando los eruditos utilizan términos desprecia-tivos como "superstición" o "idolatría", vienen a demostrar que son cerrados de mente y de mala fe.

Por lo tanto, en la reevaluación de la antigua tradición sagrada de Roma, inten-tada por Juliano, es el punto de vista esotérico de la naturaleza de los "dioses" y su "conocimiento" el que finalmente importa. Este conocimiento corresponde a una realización interior. Desde esta perspectiva, los dioses no son retratados como invenciones poéticas o como abstracciones de teologías filosóficas, sino más bien como los símbolos y las proyecciones de estados trascendentes de consciencia.

De este modo, el mismo Juliano, como iniciado en los misterios de Mitra, vio una estrecha relación entre un conocimiento superior de uno mismo y la vía que conduce al "conocimiento de los dioses"; esta es una noble meta que a él no le impidió decir que incluso el dominio sobre las tierras de Roma y las bárbaras palidece en comparación.

Esto nos lleva de nuevo a la tradición de una disciplina secreta a través de la cual el conocimiento de uno mismo es transformado radicalmente y fortalecido por nuevos poderes y estados internos, que son simbolizados en la teología antigua por varios numina. Esta transformación se dice que ocurre tras una prepara-ción inicial, consistente en vivir una vida pura y en la práctica del ascetismo y finalmente recibiendo experiencias especiales que están determinadas por ritos iniciáticos.

Helios es el poder al cual Juliano dedica sus himnos, cuyo nombre invoca incluso en sus últimas palabras, cuando muere al ponerse el sol en un campo de batalla en Asia Menor. Helios es el sol, el cual no es concebido como un cuerpo físico, sino más bien como un símbolo de una luz metafísica y un poder trascendente. Este poder se manifiesta en la humanidad y en aquellos que han sido regene-rados, como soberano nous y como una fuerza mística de lo alto. En los días antiguos e incluso en la misma Roma, a través de la influencia persa, se consi-deraba que esta fuerza estaba estrictamente asociada con la dignidad real. El auténtico significado del culto imperial Romano que Juliano intentara restaurar e institucionalizar por encima de y contra el cristianismo, sólo puede ser apreciado dentro de este contexto. El motivo central en este culto es: el auténtico y legíti-mo líder es el único que está dotado de una superioridad sobrenatural ontológica y el cual es imagen del rey del cielo, llamado Helios. Cuando esto ocurre (y sólo entonces), la autoridad y la jerarquía están justificadas; el regnum es santifica-do; y un centro luminoso de gravedad viene a fundarse, el cual atrae hacia sí a un número de humanos y fuerzas naturales.

Juliano añoraba realizar este ideal "pagano" dentro de una jerarquía imperial estable y unitaria, dotada de un fundamento dogmático, un sistema de discipli-nas y leyes y una clase sacerdotal. La clase sacerdotal se suponía tener como líder al mismo emperador, el cual, habiendo sido regenerado y elevado por enci-ma de las meras condiciones mortales gracias a los Misterios, encarnaba simul-táneamente la autoridad espiritual y el poder temporal. De acuerdo con este punto de vista, el emperador era tenido como el Pontifex Maximus, un término antiguo recuperado por Augusto. Los presupuestos ideológicos sobre los que se fundamenta la visión de Juliano, son: 1) la naturaleza, es entendida como for-mada por un todo armonioso y penetrada por fuerzas vivas pero invisibles; 2) un monoteísmo profesado por el estado; 3) un cuerpo de "filósofos" (sería más

apropiado llamarles hombres sabios) capaces de interpretar la teología tradicional de la antigua Roma y de actualizarla mediante ritos iniciáticos.

Esta visión está en duro contraste con el temprano dualismo cristiano, ejemplificado por la frase de Jesús que dice: "dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César". Esta frase lleva finalmente al cristianismo a rechazar rendir homenaje al emperador en ningún otro rol que no sea el de un gobernante. Este rechazo, ocasionalmente, fue considerado como una manifestación de anarquía y de subversión, y culminó en la persecución estatal contra los cristianos.

Desgraciadamente el tiempo no estaba maduro para la realización del ideal de Juliano. Una realización semejante habría requerido la participación activa, mediante sinergia, de todos los estratos de la sociedad así como un relanzamiento de la antigua Weltanschauung en términos más vibrantes. En lugar de esto, dentro de la sociedad pagana se dio una separación irreversible entre forma y contenido.

Incluso el consenso que había conseguido el cristianismo fue un signo fatal de la decadencia de los tiempos. Para una amplia mayoría del pueblo, hablar acerca de dioses como experiencias internas o considerar los principios solares y trascendentes arriba mencionados como requisitos necesarios para el imperio era nada más que una ficción o mera "filosofía". En otras palabras, lo que faltaba era una fundación existencial. Además, Juliano se engañó creyendo que sería capaz de transformar ciertas enseñanzas esotéricas en fuerzas formativas políticas, culturales y sociales. Debido a su verdadera naturaleza, esas enseñanzas estaban destinadas, no obstante, a caer únicamente dentro de la competencia de círculos restringidos.

Esto no debería llevarnos a la conclusión de que, al menos en principio, existiera una contradicción entre la visión de Juliano y el ideal de un estado forjado en la aplicación de estos elementos espirituales y trascendentes. La misma existencia histórica de una sucesión de civilizaciones que fueron centradas en una espiritualidad "solar" (abarcando desde el antiguo Egipto y el antiguo Irán, hasta el Japón anterior a la II Guerra Mundial) debería demostrar que esta contradicción no existe en realidad. Debería decirse más bien que Roma, en tiempos de Juliano, carecía ya de la sustancia humana y espiritual capaz de establecer las conexiones y relaciones de participación que caracterizan a una nueva jerarquía viva que pueda crear un organismo imperial totalitario merecedor del nombre pagano.

El célebre texto de Dimitri Merezhkovsky, "Muerte de los dioses", reúne de modo admirable y sugestivo el ambiente cultural de tiempos de Juliano con sus presagios de un ocaso de los dioses.

Tras un largo paréntesis, algunos elementos de la antigua Tradición fueron destinados a resurgir. Gracias a la emergencia de las dinastías germánicas en las escenas de la historia europea, fue posible hablar de nuevo de restauratio imperii, en la forma del Sacro Imperio Romano Germánico medieval. Esto es cierto especialmente si consideramos la tradición gibelina que trató de reclamar para el Imperio, contra las demandas hegemónicas de la Iglesia de Roma, una dignidad sobrenatural no inferior a la que la misma Iglesia disfrutaba.

Atendiendo a esto, es importante para un examen más de cerca tener en cuenta lo que fue ocultado en la literatura caballeresca, en la así llamada leyenda imperial y también en otros documentos. He tratado de reunir e interpretar adecuadamente todas estas fuentes en nuestra obra "El misterio del Graal y la tradición gibelina del imperio", año 1937.

LAS MALAS INTERPRETACIONES DEL NUEVO "PAGANISMO"

La traducción de este artículo nos ha sido remitida sin más indicación que el haberse publicado originariamente en el "Grundisse" en 1942. Parece ser que se trata de un extracto del artículo (o ensayo) originario. Evola denuncia los contenidos románticos y naturalistas del fenómeno que por entonces se conocía como "nuevo paganismo" y que circulaba como una moda en la Alemania de la época. Una parte importante de esta "recuperación neopagana" hay que atribuirle a Alfred Rosenberg, ideólogo del nacional-socialismo, así como a el conjunto de sectas y movimientos "ariosóficos" inmediatamente anteriores.

LAS MALAS INTERPRETACIONES DEL NUEVO "PAGANISMO"

Es quizá apropiado, subrayar las malas interpretaciones que actualmente son corrientes en estos momentos en algunos círculos radicales, que creen que la solución está en la adopción de un nuevo paganismo.

Este mal entendimiento ya está plausible en el simple hecho de usar el término "paganismo" o "paganidad". Personalmente, habiendo usado estos términos como slogan en un libro publicado en Italia en 1928, y en Alemania en 1934, han hecho que me arrepienta. Ciertamente el término pagano, aparece en algunos antiguos autores latinos como Livy sinningún tipo de apreciación negativa. Pero esto no cambia el hecho de que con la llegada de la nueva fe, la palabra pagano se volvió decididamente una expresión desacreditadora como lo hicieron los apologistas cristianos.

Deriva de "pagus", refiriéndose a las pequeñas villas o pueblos, por esto refiere a la forma rústica de pensar: una forma inculta, primitiva y supersticiosa de pensar. Para promover y glorificar la nueva fe, los apologistas tenían el mal hábito de elevarse a través de la denigración de otras creencias. Usualmente existía una conciente y a veces sistemática desacreditación y mal interpretación de casi todas las tradiciones, doctrinas y religiones tempranas, que eran agrupadas bajo el concepto-sábana de paganismo.

Para este fin, los apologistas obviamente hicieron un esfuerzo premeditado por subrayar aquellos aspectos de las religiones y tradiciones pre-cristianas que carecían de un carácter normal o primordial, pero eran claramente formas que habían caído en plena decadencia.

Tal polémico procedimiento llevó, en particular, a la caracterización de todo lo que hubiera precedido al cristianismo, y era por tanto no-cristiano, por lo tanto necesariamente anti-cristiano.

Uno debería considerar, entonces, que "paganismo" es un concepto fundamentalmente tendencioso y artificial que raramente corresponde a la realidad histórica de lo que el mundo pre-cristiano siempre fue en sus manifestaciones normales, más allá de algunos pocos aspectos y elementos decadentes derivados de los degenerados estertores de culturas mas antiguas. Una vez teniendo todo esto

claro, nos damos cuenta hoy de una increíble paradoja: que este paganismo imaginario, que nunca existió, pero fue inventado por los apologistas cristianos, sirve hoy de punto de partida para algunos auto-nombrados círculos paganos, y por lo tanto está amenazando por primera vez en la historia, con convertirse en realidad, ni más ni menos que eso.

¿Cuales son las principales características del modo pagano de hoy de ver la vida, como sus propios apologistas creen y declaran ser?

El primero es el encerrarse en la naturaleza.

Toda trascendencia es totalmente desconocida para la forma pagana de ver la vida: permanece encadenado en una mezcla de espíritu y naturaleza, en una unidad ambigua de cuerpo y alma.

No hay nada en su religión sino una supersticiosa deificación del fenómeno natural, o de energías tribales promovidas al status de dioses menores.

Fuera de esto se levanta antes que nada un particularismo de frontera de sangre (y suelo). Luego viene una negación de los valores de personalidad y libertad, y una condición de inocencia meramente identificada con el hombre primitivo, totalmente dormida a cualquier verdadera llamada supra-natural. Más allá de esta inocencia solo existe una falta de inhibición, "pecado", y el placer de pecar. En otros terrenos no hay mas que superstición, o una puramente profana cultura de materialismo y fatalismo.

No es sino hasta el nacimiento del cristianismo (ignorando algunos precursores insignificantes) que se le permite al mundo de lo supra-natural manifestarse y liberarse, en contraste con las fatalistas y naturalistas creencias adscriptas al "paganismo" trayendo consigo un ideal católico (en el sentido etimológico de universalidad) y un sano dualismo, que hizo posible subyugar la naturaleza a una ley superior, y por el "Espíritu" de triunfo sobre las leyes de la carne, la sangre y los falsos dioses.

Estas son las principales características del dominante entendimiento del paganismo, por ejemplo, de todo lo que no está vinculado a una visión del mundo específicamente cristiana. Cualquiera que posea cualquier contacto directo con historia religiosa y cultural, aunque sea elemental, puede ver cuan incorrecta y unidimensional es esta actitud.

Además, en los primeros padres de la Iglesia hay usualmente signos de un entendimiento superior de los símbolos, las doctrinas y las religiones de culturas precedentes. Aquí daremos un ejemplo.

Lo que mas distinguió al mundo pre-cristiano, en todas sus formas normales, no fue la divinización supersticiosa de la naturaleza, sino un entendimiento simbólico de ella, en virtud de lo cual (como yo siempre subrayé) cada fenómeno y cada evento aparece como la revelación sensible de un mundo supra-sensible. El entendimiento pagano del mundo y del hombre fue marcado por el simbolismo sagrado. Todavía más, la forma pagana de vida no fue absolutamente de esa inocencia descerebrada, ni un abandono natural a las pasiones, más allá de que ciertas formas fueran obviamente degeneradas. Estuvo ya conciente de un sano

dualismo, que se refleja en sus concepciones metafísicas o religiosidad universales. Aquí podemos mencionar el dualismo guerrero-religioso de los antiguos ario-iranios, ya discutido y conocido por todos; la antítesis helenística entre las “dos naturalezas” entre el mundo y el sub-mundo, o la nórdica entre los Ases y los seres elementales; y por último el contraste indo-ario entre sams’ra, y el “fluido de las formas”, y m(o)kthi, “liberación” y “perfección”.

En las bases, todas las grandes culturas pre-cristianas compartieron la lucha por una libertad supra-natural, por ejemplo, por la perfección metafísica de la personalidad, y todos conocían los misterios y las iniciaciones. Ya he señalado que los misterios usualmente significan la reconquista del estado primordial, la espiritualidad solar, razas de Hiperbórea, en la fundación de una tradición y un conocimiento que estaba guardado a través del secreto y la exclusividad de la polución de un ambiente ya en decadencia. También hemos visto que en las tierras del Este, la cualidad aria ya era asociada con un “segundo nacimiento” alcanzado a través de la iniciación. Sobre la inocencia natural y el culto al cuerpo, es todo un cuento de hadas ni siquiera evidente entre los salvajes, más allá de la falta propia de capacidad de diferenciación ya mencionada en conexión con razas “cercañas a la naturaleza”, esta gente inhibía y aprisionaba sus vidas a través de incontables taboos en una forma que era a veces hasta más estricta que la moral de las llamadas “religiones positivas”.

Y a lo que se refiere a una visión superficial de la encarnación del prototipo de tal “inocencia”, del ideal clásico, eso no era culto a lo corporal: no pertenecía a ese lado de la dualidad cuerpo-espíritu, sino al otro lado.

Como ya afirmamos, el ideal clásico es aquél del espíritu que es tan dominante que bajo ciertas condiciones espirituales favorables moldea el cuerpo y el alma a su imagen y semejanza alcanzando entonces perfecta armonía entre lo interior y lo exterior. Por último, existe una aspiración fuera de particularismos, identificable dentro de la totalidad del mundo “pagano”, por el cual fue gracias al emplazamiento de imperios que marcó la fase ascendente de las razas nórdico-derivadas. Tales emplazamientos eran usualmente metafísicamente realzados y refinados, y aparecieron como la consecuencia natural de la expansión del antiguo concepto del estado sagrado; también como la forma en la cual la victoriosa presencia del “mundo superior” y del principio paternal y olímpico se pensó ocurriría en el mundo por venir.

A este respecto podemos volver a nombrar el antiguo concepto iranio de Imperio y del “Rey de reyes”, con su doctrina del hvarenŭ (la “gloria celestial” con la que los dominantes arios fueron agraciados), y la tradición indo-aria del “Rey del mundo” o cakravartī, etc., hasta la reaparición de estos símbolos en las “Olímpicas” suposiciones de la antigua cultura romana del Estado y el imperio.

El imperio Romano, también, tenía su contenido sagrado, que fue sistemáticamente malinterpretado o subvaluado no solo por el cristianismo, sino también por los escritores de historia “positiva”. Incluso el culto al Emperador tuvo el sentido de una unidad jerárquica en el tope del panteón, que eran una serie de cultos territoriales y ancestrales pertenecientes a la gente no-romana, quienes eran respetados libremente mientras se mantuvieran tras sus fronteras naturales.

Finalmente, en lo concerniente a la unidad pagana de los dos poderes, espiritual y temporal, esta muy lejos de pretender que fueron fusionados como una raza “solar” lo entendería, expresó los derechos superiores que debían acumularse a la autoridad espiritual en el centro de cualquier estado normal; por ende algo muy diferente de la emancipación y “supremacía” de un Estado meramente secular. Si nos dispusiéramos a realizar similares correcciones en el espíritu de una verdadera objetividad, las posibilidades serían enormes.

Más malas interpretaciones de la forma de vida “pagana”.

Habiendo dicho esto, sobrevive la posibilidad real de trascender ciertos aspectos de la cristiandad. Pero algo debe quedar bien claro: el término latino “trascendere” significa literalmente dejar algo atrás mientras uno se eleva, hacia arriba, no hacia abajo!

Vale la pena repetir que lo principal no es rechazar al Cristianismo: no tiene que ver con mostrar la misma incompreensión hacia él, que él ha mostrado, y continúa mostrando, hacia el antiguo paganismo. Tendría más que ver con completar el cristianismo, con una herencia superior y mucho más antigua, eliminando algunos de sus aspectos y enfatizando otros, más importantes, en los que esta fe no necesariamente contradice los conceptos universales de la espiritualidad pre-cristiana.

Este, no es el camino tomado por estos círculos radicales que mencionamos. Muchos de estos nuevos “paganos” parecen haber caído en una trampa deliberadamente tendida para ellos, usualmente terminando en una advocación y defendiendo ideas que más o menos corresponden a ese particular paganismo, inventado, encerrado en la naturaleza, careciendo de luz y trascendencia, que fue la polémica creación de una mal interpretación cristiana del mundo pre-cristiano, y que está basada, a lo sumo, en unos pocos elementos de ese mundo en su decadencia e involución. Y por si esto fuera poco, la gente usualmente recurre a una polémica anti-católica, cualquiera sea su justificación política, generalmente se tambalea y se adapta a los viejos clichés de tipo puramente moderno, racionalista e iluminista que han sido muy bien usados por el liberalismo, la democracia, y la masonería.

Este ha sido también el caso, hasta un punto, de H. S. Chamberlain, y aparece nuevamente en un cierto movimiento italiano que ha estado tratando de conectar el pensamiento racial con la doctrina “idealística” de la inmanencia.

Hay una tendencia general e inequívoca en el neo-paganismo de crear un nuevo, y supersticioso misticismo, basado en la glorificación de la inmanencia, de la vida y la naturaleza, que contrasta radicalmente con el ideal Olímpico y heroico de las grandes culturas arias de la antigüedad pre-cristiana.

Indicaría más una vuelta al materialismo, maternal, y telúrico, si no se cansara con nubilosos y dilatantes filosofares. Para dar un ejemplo, deberíamos preguntarnos ¿qué exactamente se quiere denominar con esta “Naturaleza” en la que estos grupos están tan interesados?

No vale la pena subrayar que no es ciertamente la naturaleza que fue experimentada y reconocida por el hombre antiguo y tradicional, sino una construcción

racional del período de la Enciclopedia Francesa. Fueron los enciclopedistas quienes con definitivamente subversivos y revolucionarios motivos, crearon el mito de la naturaleza como “bien” sabia, y todopoderosa, en oposición a la “podredumbre” de cualquier cultura humana.

Podemos ver que el mito naturista optimista de Rousseau y los enciclopedistas va por el mismo camino que “derecho natural”, universalismo, liberalismo, humanitarismo, y la negación de toda forma de positiva y estructurada soberanía. Todavía más, el mito en cuestión no tiene absolutamente ninguna base en la historia natural.

Cualquier científico honesto sabe que no hay lugar para “Naturaleza” en el marco de sus teorías, que tiene como objetivo la determinación de equivalencias puramente abstractas y relaciones matemáticas. En cuanto a investigación biológica y genética se refiere, podemos ver ya, el desequilibrio que ocurriría si uno sostuviera ciertas leyes como definitivas, cuando solo se aplican a aspectos parciales de la realidad. Lo que la gente llama “Naturaleza” hoy no tiene nada que ver con lo que “Naturaleza” significó para el hombre tradicional, solar, o al conocimiento de ella que fue accesible a tal hombre gracias a su posición real y Olímpica. No hay signo de esto en los adscriptos a este nuevo misticismo.

Malas interpretaciones más o menos del mismo tipo surgen en cuanto al pensamiento político. Aquí, paganismo es a menudo usado como sinónimo para un meramente mundial e incluso exclusivo concepto de soberanía, que vuelve las relaciones cabeza abajo.

Ya hemos visto que en los Estado antiguos, la unidad de los dos poderes significaba algo bastante diferente. Proveía la base para la espiritualización de la política, mientras el neo-paganismo termina politizando la espiritualidad, y por lo tanto recorriendo una vez mas el falso camino de los Galicanos y Jacobinos.

En contraste, el antiguo concepto de Estado e Imperio siempre mostró una conexión con la idea Olímpica. ¿Que debemos pensar de la actitud de Jewry, Roma, la iglesia católica, masonería, y comunismo como mas o menos lo mismo, solo porque sus presupuestos difieren del pensar llano del pueblo? El pensamiento del pueblo junto con estas líneas amenaza perderse en la oscuridad, donde no existe ya la posibilidad de diferenciación. Muestra que ha perdido el sentir genuino por la jerarquía de valores, y que no puede escapar la alternativa del internacionalismo destructivo y el particularismo nacionalista, mientras el entendimiento tradicional del imperio es superior a estos dos conceptos.

Para limitarnos a un simple ejemplo: el dogmatismo católico en realidad cumple un rol preventivo y útil evitando que el misticismo mundial de este tipo cruce cierta frontera; marca un fuerte obstrucción que protege el área donde el conocimiento trascendente y donde reinó lo genuinamente supra-natural y no-humano--o por lo menos debía reinar. Uno puede criticar la forma en la cual esa trascendencia y ese conocimiento han sido entendidos en el cristianismo, pero no puede trasladarse a un criticismo “profano” que fantasea sobre una supuesta naturaleza aria de la doctrina-inmanente, de “religión natural” de culto a la “vida” etc., sin realmente perder su propio nivel: en pocas palabras, uno no debe por ende alcanzar el mundo de los seres primordiales, sino aquel de la

Contra-Tradición o de los modos telúricos y primitivos del ser. Este puede ser el mejor modo de reconvertir a esa gente con los mejores talentos “paganos” al catolicismo!

Uno debe cuidarse de caer en malos entendimientos y errores que ya hemos mencionado, que básicamente contribuyen solamente para defender a un enemigo común. Uno debe tratar de desarrollar la capacidad de ubicarse al nivel donde la confusión didáctica no puede llegar, y donde todo diletantismo y actividad intelectual arbitraria es excluida; donde uno resiste enérgicamente toda influencia de deseos confusos y pasionales y de un placer agresivo por polemizar; donde, finalmente y fundamentalmente, nada cuenta mas que el conocimiento preciso, estricto y objetivo del espíritu de la Tradición Primordial.

Extracto de "Grundrisse" (1942) por Julius Evola

EL "AMOR POR LO LEJANO"

Este pequeño artículo de Evola apareció en la revista "Il Conciliatore" en septiembre de 1972 y toca algunos de los problemas que, posteriormente a la desaparición de Evola, han ido aumentando su vigencia. En efecto, el "democratismo", el "populismo", lo que Evola cita como "nuestrismo", ha terminado por hacerse omnipresente. Evola recuerda en este artículo la importancia de marcar las "distancias" poniendo algunos ejemplos del trato social. Un artículo extremadamente simple en su desarrollo pero que cada vez tiene más actualidad.

EL "AMOR POR LO LEJANO"

En el campo de las reacciones interiores y de aquella disciplina que, con un neologismo, ha sido denominada la etología, se pueden distinguir dos formas fundamentales, marcadas respectivamente con las fórmulas de "amor por lo cercano" y "amor por lo lejano" (que no es otra que la nietzscheana Liebe der Ferne). En el primer caso uno se siente atraído por aquello que se le encuentra cerca, en el segundo en cambio por lo que le resulta lejano. Lo primero tiene que ver con la "democracia", en el sentido más amplio y sobre todo existencial del término; lo segundo en cambio tiene relación con un tipo humano más alto, rastreable en el mundo de la Tradición.

En el primer caso, a fin de que una persona, un jefe, sea seguido, es necesario que se lo sienta como "uno de los nuestros". Así pues alguien ha acuñado a tal respecto la feliz expresión de "nuestrismo". Las relaciones de éste con la "popularidad", con el "ir hacia el pueblo" o "entre el pueblo", así como también, consecuentemente, con su insufribilidad hacia todo lo que signifique diferencias cualitativas, resultan sumamente evidentes. Casos recientes y significativos de tal orientación son conocidos por todos nosotros, pudiéndose incluir entre los mismos también a la insípida vocación "viajera" de los mismos Pontífices, allí donde lo normal hubiera sido en cambio alimentar una casi-inaccesibilidad, esa misma por la cual ciertos soberanos aparecieron ante el pueblo como "alturas solitarias". Hay que subrayar aquí el pathos de la situación, puesto que puede existir una cercanía física que no excluye sino que mantiene la distancia interior.

Se sabe del papel relevante que el "nuestrismo" ha tenido aun en los regímenes totalitarios de ayer y de hoy en día. Son patéticas las escenas, que no se han dejado de resaltar por doquier, de dictadores que se complacen por figurar entre el "pueblo". Allí donde la base del poder es en gran medida demagógica, ello resulta por lo demás casi una necesidad. El "Gran Compañero" (Stalin) no ha cesado de ser el compañero. Todo esto pertenece a un preciso clima colectivo. Hace ya más de un siglo y medio que Donoso Cortés, filósofo y hombre de Estado español, tuvo ocasión de escribir con amargura que ya no existen soberanos que pretendan presentarse verdaderamente como tales; y que si ellos lo hicieran, quizás casi nadie los seguiría. De modo tal que parece como si se impusiera hoy en día una especie de prostitución, ya puesta en relieve por Weiniger en el mundo de la política. No es azaroso afirmar que si hoy existiesen jefes en un auténtico sentido aristocrático, éstos muchas veces estarían obligados a esconder su naturaleza y a presentarse bajo la vestimenta de agitadores democráticos

de masas, si es que pretendiesen ejercer una influencia. El único sector que en parte ha permanecido aun inmune de tal contaminación es el del ejército, aun si ya no es fácil hallar allí el estilo severo e impersonal que caracterizó por ejemplo al prusianismo.

Al "nuestrismo" le corresponde un tipo humano esencialmente plebeyo. El tipo opuesto es aquel al cual se le puede referir la fórmula del "amor por lo lejano". No la cercanía "humana", sino la distancia suscita en él un sentimiento que en el fondo lo eleva y, al mismo tiempo, lo impulsa a seguir y a obedecer, en términos sumamente diferentes del otro tipo. Antiguamente se pudo hablar de la magia o de la fascinación de la "superioridad olímpica". Vibran aquí otras cuerdas del alma. En un dominio diferente, nosotros no podemos por cierto ver un progreso en el pasaje del hombre-dios del mundo clásico (por más símbolo o ideal que fuese) al dios-hombre del judeo-cristianismo, a aquel dios que se hace hombre y funda una religión de fondo humano, con un amor que debería mancomunar a todos los hombres así como hacerlos cercanos el uno con el otro. No equivocadamente Nietzsche denunció en esto a lo opuesto de lo que designó con la palabra vornehm, que se traduce por "distinto" o "aristocrático".

El cielo nocturno estrellado por encima de sí era exaltado por Kant por su indecible lejanía, y tal sentimiento es probado por muchos seres no vulgares, en manera totalmente natural. Nos encontramos aquí en el límite. Sin embargo un reflejo puede ser resaltado también en planos infinitamente más condicionados. A la distancia "anagógica" (es decir, a la distancia que eleva), se le puede oponer en cambio aquello que se esconde bajo la vestimenta de una cierta humildad. Es de Séneca el dicho de que no existe un orgullo más detestable que el de los humildes. Este dicho deriva de un agudo análisis del fondo de la humildad ostentada por personas que, en el fondo, se complacen consigo mismas, sintiéndose en cambio sumamente insufribles hacia todo lo que es superior a ellas. El sentirse juntas en éstas es natural y remite a lo que hemos dicho más arriba.

Como en muchos otros casos, las consideraciones aquí expuestas son comprendidas con la finalidad de establecer criterios de discriminación, de medida, y se encuentran en verdad en una posición de contracorriente con lo actual.

Respecto de la manía de popularidad de los grandes, no resistimos a la tentación de referir un episodio personal. Años atrás hicimos llegar uno de nuestros libros a un soberano respetando las normales reglas de etiqueta, es decir, no de manera directa, sino a través de un intermediario. Y bien, nosotros decimos la pura verdad cuando afirmamos haber probado casi un shock al recibir una carta de agradecimiento que comenzaba con las palabra "Querido (!) Evola", sin que yo hubiese conocido nunca personalmente a tal personaje o le hubiese ni siquiera escrito. Esta "democraticidad" parece estar muy en boga. En cambio hoy en día disgusta aquella persona que aun tiene una sensibilidad por los antiguos valores.

En un dominio sumamente banal se podría recordar como índice de una línea similar, un uso muy difundido en los Estados Unidos, el país más plebeyo de la Tierra. En especial en la nueva generación no se puede intercambiar un par de palabras con alguien sin que éste nos invite a tutearlo y a llamarlo con su nombre de pila, Al, Joe, etc. En contraste con esto podemos recordar a aquellos hijos que trataban de Usted a sus mismos padres y de una cierta persona,

a nosotros sumamente cercana, la cual continuaba tratando de Usted a chicas (chicas bien) aun luego de haberse acostado con ellas, mientras que películas, que seguramente reflejan las costumbres del más allá del océano, nos presentan al estereotipo de aquel que, luego de un simple e insípido beso enseguida tutea a la mujer.

(De Il Conciliatore, septiembre de 1972)

RADIOGRAFÍA DE LA DEMOCRACIA. DOS DERECHOS

Dentro de la serie de artículos que Evola dedicó a la crítica la democracia, emerge este publicado en la revista "Il Conciliatore" en enero de 1969. Evola y la democracia eran absolutamente incompatibles si entendemos por democracia, la preeminencia del "demos". Esto afecta profundamente a la misma concepción del derecho. Evola en el artículo critica el "derecho de Nuremberg" y la falsificación del "derecho natural". El artículo estuvo publicado, originariamente, en una revista conservadora con mucha presencia monárquica y, de hecho, remite a los textos de De Maistre y de los teóricos de la contrarrevolución francesa.

RADIOGRAFÍA DE LA DEMOCRACIA. DOS DERECHOS

En 1948 una comisión especial de la ONU presentó, como resultado de sus trabajos, una especie de Charta en la que se definía la concepción del derecho. Una vez aprobada, y obtenido su reconocimiento también en los ambientes católicos, la misma sancionaba en mayor o menos medida las ideas del denominado "derecho natural", con un lugar destacado para los principios jacobinos del '89 y los de la Declaración de la Independencia Norteamericana, fijando por lo tanto la base universal para la democracia. Con la misma, era también convalidada la famosa "ideología de Nüremberg", es decir, de aquella macabra farsa jurídica con la cual, para desprecio de toda anterior tradición de honor militar, los vencedores se han unilateralmente constituido en jueces de los vencidos refiriéndose así a principios tan sólo por ellos elaborados y hechos valer retroactivamente y por encima de cualquier frontera.

En efecto, éste es uno de los aspectos fundamentales del denominado derecho "natural" en su oposición a lo que es denominado como "derecho positivo" o "político". El fondo último de tal doctrina (el "iusnaturalismo"), el cual ha tenido un papel relevante en todas las ideologías subversivas modernas, es éste: para lo justo y lo injusto, para lo lícito y lo ilícito existirían principios inmutables y congénitos en la naturaleza humana, de carácter universal, que aquella que es denominada como la "recta razón" podría siempre reconocer de manera directa. El punto esencial es el de atribuir al conjunto de estos principios una superior validez y dignidad, de hacerlos valer no tanto en términos de derecho cuanto en términos de moral. Éstos tendrían una autoridad y una fuerza íntimamente imperativa que el "derecho positivo", es decir las leyes concretas que rigen todo Estado y toda sociedad organizada, no poseen puesto que estas leyes se basarían en la simple necesidad o sobre la coerción, no tendrían un crisma superior y deberían ser simplemente medidas, en su legitimidad, justamente sobre la base del "derecho natural" del hombre.

Hemos hablado de un uso subversivo de este derecho puesto que es evidente que, refiriéndose al mismo, puede ponerse bajo acusación al Estado, se pueden sancionar rebeliones, contestaciones y desobediencias de los individuos y de las masas, sin excluir la "objeción de conciencia" y posturas análogas por un lado y por el otro hasta arribar a la mencionada "ideología de Nüremberg" y a la pretensión de constituir un tribunal universal democrático al cual todo Estado debe-

ría plegarse renunciando así a lo que constituye su misma esencia, es decir su soberanía. Los ataques múltiples, hoy tan frecuentes, sostenidos sea contra uno u otro régimen reputado como “fascista”, con ingerencia en los asuntos internos de otros países (aunque sin abrir la boca en general cuando se trata de regímenes marxistas), proceden evidentemente de presupuestos análogos.

Ahora bien, sobre todo esto es dable hacer una serie de consideraciones.

Por un lado tal “derecho natural” no es sino una abstracción, lo cual resulta históricamente del hecho de que después de siglos de controversias jurídico-filosóficas nadie ha podido arribar nunca a definir exacta y unívocamente cuál sea la “naturaleza humana” en singular, la *naturalis ratio* y el criterio objetivo para juzgar qué cosa se encuentre realmente en conformidad con la misma y qué es lo que le sería congénito como si se tratase de una sagrada herencia. En su ausencia, se ha podido hacer referencia tan sólo a algunos principios elementales que se juzgan como necesarios a fin de que una vida social fuese posible. Pero con esto viene a menos la “trascendencia” del derecho natural, su pretendida superior dignidad, puesto que se nos manifiestan entonces como evidentes un conjunto de condicionamientos históricos y puesto que (sobre este punto esencial volveremos enseguida) para la “vida social” son concebibles formas sumamente diferentes. En efecto, cuando de lo abstracto se ha pasado a lo concreto, al derecho natural, de acuerdo a los autores y las épocas, se le ha agregado ahora uno u otro principio. Baste pensar que en la antigüedad hubo quien hizo ingresar dentro del derecho natural a la misma esclavitud.

Puede ser interesante una ejemplificación histórica respecto de los orígenes del “derecho natural”. Por parte de la Corona británica habían sido reconocidos a los ciudadanos paulatinamente una serie de derechos en el plano puramente político, luego de conflictos y diferentes circunstancias locales. Y bien, estos derechos, por parte de filósofos como Locke y luego por la Declaración de independencia norteamericana, fueron “absolutizados”, fue olvidado su origen empírico y político, los mismos fueron transformados en “derechos naturales” autónomos y superiores a cualquier sociedad política, inalienables y conferidos nada menos que por Dios a toda criatura humana.

Sin embargo el punto fundamental es éste: allí donde se habla de derecho natural se encuentra a pesar de todo, un cierto común denominador, se encuentran ciertos principios que, por lo demás, son intrínsecos no de la naturaleza humana en general, sino más bien de una determinada naturaleza humana y ofician de presupuesto no de todo tipo posible de sociedad, sino de un determinado tipo de sociedad. En otros términos, no se trata para nada del derecho en singular, sino tan sólo de un derecho, de la especial concepción que del derecho tuvieron (y tienen) un determinado tipo de sociedad y un determinado tipo humano. Todo lo demás, su presunto carácter ético y casi sagrado, su correspondencia nada menos que a la “ley divina impresa en el corazón de los hombres”, su ser normativo en sí mismo, no es sino pura mitología (un marxista diría que es una superestructura); es un aparato especulativo al servicio de quienes defienden y buscan de hacer prevalecer lo que corresponde a una determinada mentalidad y a un determinado ideal de vida asociado: es decir los que han hallado una esencial expresión en la democracia y en el igualitarismo democrático.

Pero no nos debemos detener aquí: es necesario ir más a fondo y rastrear el origen o la genealogía de este derecho.

Para hacer esto, nos debemos remitir a tiempos remotos y a una morfología de las civilizaciones, utilizando concepciones como las formuladas por el suizo J. J. Bachofen, genial estudioso del derecho y de los mitos y de las tradiciones antiguas, contemporáneo de Nietzsche y de Burckhardt. La “constante” de toda la teoría iusnaturalista se encuentra en la igualdad y la indiscriminada, innata, intangible libertad atribuida a todo ser humano, más aun, de acuerdo a algunos escritores antiguos, a todo ser viviente. Todos los hombres son iguales y hermanos. Toda autoridad es violencia, las leyes políticas positivas fueron ya llamadas *magis violentiae quam leges*. En rigor, el corolario sería una concepción comunista de la propiedad, la *communis omnium possessio*, en tanto que es igual el derecho de los iguales.

Y bien, todo ello tiene un preciso trasfondo cultural y religioso, que es la concepción “matriarcal” del mundo y de la vida. “Matriarcal” aquí debe ser tomado no en sentido literal material, sino en sentido generalizado. Se trata de las civilizaciones que vieron el supremo principio del universo en una divinidad femenina materna, sobre todo en la Madre Tierra, Magna Mater. Frente a la Madre generadora todos los seres son iguales. Su ley no conoce exclusivismos o diferencias, su amor aborrece todo límite, su soberanía no admite que el sujeto se arrogue un derecho particular sobre aquello que por naturaleza pertenece colectivamente a todos los seres. La cualidad de “hijo de la Madre” asegura una intangibilidad e iguales derechos a cada uno. A la igualdad se le acompaña la intangibilidad física y en el conjunto viene definido como “conforme a la naturaleza” un ideal fraterno-social y promiscuo de la vida organizada. Los orígenes pueden ser olvidados, este trasfondo religioso con la primacía del principio femenino-materno y ctonio (es decir vinculado a la Tierra) puede hacerse totalmente invisible, y sin embargo subsistir como un espíritu y un ethos bien determinados, como una interna conformación: lo cual se vincula justamente con el hecho de que se hacen valer por sí mismos, en abstracto, los principios del derecho natural.

El cual, por lo demás, desde tal perspectiva parece corresponder tan sólo a lo que es propio de una determinada línea espiritual y, si se lo puede decir así, a una determinada “raza interior”. Es así como Bachofen ha indicado la existencia, ya en los orígenes, de una orientación opuesta, de una concepción “paterna”, base, a su vez, de otro derecho, de otro ideal de sociedad, de otro ethos, teniendo como trasfondo a otra concepción religiosa: mitológicamente, la primacía es atribuida a las divinidades masculinas paternas de la luz y del cielo luminoso (en especial en las civilizaciones de origen indoeuropeo) frente a las divinidades femeninas-maternas de la tierra y del mismo cielo. Y a las primeras divinidades, uránicas y olímpicas, les fue referido el mundo concebido como *kosmos* y *ordo*, es decir como un todo ordenado y bien articulado que tiene su reflejo en una concepción no menos articulada, orgánica y jerárquica de la sociedad así como del derecho (se vincula aquí el clásico dicho *sui cuique*); se puede decir que la misma funda el principio y el derecho del verdadero Estado, en oposición a lo que es simple sociedad naturalista. Bachofen ha puesto en luz también que en las grandes civilizaciones antiguas basadas en el derecho viril, en lo que con Vico se podría llamar “el derecho natural de los pueblos heroicos”, en forma notoria en la civilización romana, el derecho promiscuo propio del otro tipo de civilización no

subsistió sino en los estratos inferiores, en la plebe. Así en Roma es significativo que una antigua designación de la plebe fue justamente la de "hijos de la Tierra", que los cultos predominantes de la plebe fueron de divinidades femeninas y que a las mismas se hizo siempre alusión en las sublevaciones en contra de las *malignae leges*, es decir en contra de las formas del derecho positivo político y patricio. Sólo con el derrumbe y decadencia de la antigua romanidad aristocrática este substrato volvió a emerger y pasó casi a la contraofensiva y es desde tal perspectiva que debe verse la génesis del "derecho natural" cual fue profesado por varios juristas, incluso Ulpiano, en el tardío período de decadencia universalista del Imperio. Desde varios puntos de vista el cristianismo contribuyó a esta acción dando un crisma religioso al principio de la igualdad de todos los hombres, principio que demasiado fácilmente desde el plano teológico (igualdad de todos ante Dios o lo Absoluto) fue hecho valer absurdamente en el plano social.

Considerando los desarrollos sucesivos en el sentido de una secularización, es así como se arriba al "derecho natural" del cual se empezó a hablar en especial a partir del siglo XVII y al cual se remite la democracia moderna, que lo ha convertido en una cosa sagrada, intangible, originaria por un lado y por el otro como una conquista del progreso humano.

Pero si se considera aquello que aquí, aun sea en una forma necesariamente sumaria (en otras oportunidades nos hemos referido con un mayor desarrollo a este orden de ideas), ha sido expuesto, se debe reconocer que justamente lo opuesto es lo verdadero: se trata de un fenómeno regresivo. La ideología democrática, la revalorización del "derecho natural" en contra de cualquier ley política articulada, el presunto humanismo que convierte en fetiche a una libertad indiscriminada y todo lo demás, hasta la Charta formulada por los juristas de la ONU, de lo cual se ha hablado al comienzo de este artículo, que debería tener un valor supranacional mundial, no son sino las señales indicativas de una involución, de la emergencia y del predominio del hombre de una determinada raza interior, paralelos con el declinar de un tipo humano superior con sus símbolos y su derecho.

La crisis del mundo tradicional ha propiciado la reviviscencia, aun secularizada, de un substrato de trasfondo "matriarcal", naturalista y plebeyo, a expensas del principio que antes tenía el símbolo paterno, que ha subsistido en las mayores civilizaciones dinásticas europeas de "derecho divino", con el ideal de la autoridad y de la jerarquía, fundamento del verdadero Estado. Muchas son las variedades del fenómeno: democracia, masa, "pueblo", "nación", societarismo y socialismo, comunidad de sangre y de etnia en función antitética con respecto a todo lo que es Estado, y así sucesivamente. El comunismo constituye el término final de tal regresión. Es significativo cómo los distintos filósofos marxistas de la historia, comenzando por el mismo Engels, remitiéndose también, aunque de manera obtusa y unilateral, a las teorías de Morgan y del mismo Bachofen, han hablado de una fase matriarcal comunista de los orígenes, absurdamente generalizada por ellos, y en ella han visto casi el estado normal al cual el régimen de propiedad privada y todo el resto le han hecho violencia. Es pues un "iusnaturalismo" en estado puro.

(Il Conciliatore, Enero 1969)

NOTAS SOBRE LA "DIVINIDAD" DE LA MONTAÑA

El presente texto es un artículo escrito por Evola e integrado posteriormente en la recopilación titulada "Meditaciones sobre las Cumbres" traducido por Joaquín Bochaca y publicado en una primera edición por Editorial Thor y actualmente reeditado por las Ediciones Nueva República. Lamentablemente no disponemos de la referencia sobre donde fue publicado iriginiariamente. La temática de este artículo la volvemos a reencontrar en algunas obras de Evola: tanto en "Revuelta contra el Mundo Moderno" como en "Cabalgar el Tigre", escritos en dos períodos distanciados temporalmente. Lo que evidencia la atracción que Evola experimentaba hacia la montaña y sus significados.

NOTAS SOBRE LA "DIVINIDAD" DE LA MONTAÑA

En un editorial publicado en la revista del C.A.I., S.E. Manaresi ha subrayado, con eficaces palabras, un punto sobre el cual hoy no sabríamos insistir con exceso: la necesidad de superar la doble antítesis limitativa, constituida de una parte por el hombre de estudios, exangüe y separado -en su "cultura" hecha de palabras y de libros- de las fuerzas más profundas del cuerpo y de la vida; de otra, por el hombre simplemente deportivo, desarrollado en una disciplina simplemente física y atlética, sano, pero privado de todo punto de referencia superior. Más allá de la unilateralidad de estos dos tipos, hoy se trata de llegar a algo más completo: a un tipo en el cual el espíritu se transforme en fuerza y vida, y la disciplina física, por su parte, se convierta en el encauzamiento, símbolo y casi diríamos "rito" para la disciplina espiritual.

S.E. Manaresi en muchas ocasiones ha tenido también la oportunidad de decir que entre los diversos deportes, el alpinismo es seguramente el que ofrece las posibilidades más amplias y más próximas para una integración del género. En realidad, la grandeza, el silencio y la potencia de las grandes montañas inclinan naturalmente al ánimo hacia aquello que no es exclusivamente humano, aproximan a los mejores al punto en el que el ascenso material, en todo lo que presupone de coraje, de superación y de lucidez implica, y una elevación interna llegan a ser partes solidarias e inseparables de una sola y misma cosa.

Ahora, puede ser interesante realzar que estas ideas, que hoy comienzan a ser recalculadas por las personalidades representativas para la justa orientación de los mejores de las nuevas generaciones, llegan simultáneamente a un trasfondo de antiquísima tradición... a algo que se puede llamar "tradicional", en el sentido más amplio de este término. Si los antiguos no conocían más que por vía de excepción y en una forma enteramente rudimentaria el alpinismo, poseían, no obstante, del modo más vivo el sentido sacro y simbólico de la montaña, y la idea, en ese caso simbólica, del ascenso de la montaña y de la residencia en la montaña como algo propio de los "héroes", de los "iniciados", de seres -en suma- que se consideraba que habían superado los límites de la vida común y gris de las "llanuras".

En estas páginas, por tanto, no estará fuera de lugar alguna breve alusión sobre el concepto tradicional de la divinidad de la montaña, tomado fuera de los símbolos, en su sentido interno: porque ello permitirá definir y precisar algo del aspecto interno y espiritual de aquellas vicisitudes, de las cuales la descripción o relación técnica alpinística no representa más que el aspecto externo y, casi diríamos, el caput mortuum.

* * *

El concepto de la divinidad de los montes procede, de modo uniforme en Oriente y en Occidente, de las tradiciones extremo-orientales a las de los aztecas de la América precolombina, de las egipcias a las arias nórdico-germánicas, de las helénicas a las iránicas e hindúes: bajo la forma de mitos y leyendas sobre la montaña de "los dioses" o sobre la montaña de "los héroes", sobre la cumbre de aquellos que "son arrebatados por el éxtasis", o sobre los parajes donde se encuentran misteriosas fuerzas de "gloria" y de "inmortalidad".

El fundamento general para el simbolismo de la montaña es simple: asimilada la tierra a todo lo que es humano (como, por ejemplo en las antiguas etimologías que hacen proceder "hombre de humus"), las culminaciones de la tierra hacia el cielo, transfiguradas en nieves eternas -las montañas- deben presentarse espontáneamente como la materia más adecuada para expresar mediante alegorías los estados trascendentes de la conciencia, las superaciones interiores o las apariciones de modos supra-normales del ser, a menudo representados figuradamente como "dioses" y deidades. De donde tenemos no sólo los montes como "sedes simbólicas" -tomemos nota- de los "dioses", sino que también tenemos tradiciones, como las de los antiguos Arios del Irán y de Media que, según Jenofonte, no conocieron los templos por su divinidad, sino precisamente sobre las cumbres; sobre las cimas montañosas ellos celebraban el culto y el sacrificio al Fuego y al Dios de la Luz: viendo en ellas un lugar más digno, grandioso y analógicamente más próximo a lo divino que cualquier construcción o templo hecho por los hombres.

Para los hindúes la montaña divina es, como es notorio, el Himalaya, nombre que en sánscrito quiere decir "La sede de las nieves"; en ella, el Meru es, específicamente, el monte sacro. Aquí debemos tener en cuenta dos puntos. Ante todo, el monte Meru es concebido como el lugar en que Siva, imaginado como el "gran asceta", llevó a cabo sus meditaciones realizadoras, tras las cuales fulminó a Kama, el Eros hindú, cuando este intentó abrir el espíritu a la pasión. En esta cumbre suprema del mundo, aún virgen para el pie humano, vemos por lo tanto cómo coinciden, en la tradición hindú, la misma idea de áscesis absoluta, de la purificación viril de una naturaleza ya inaccesible a todo lo que sea pasión y deseo, y por eso mismo "estable" en sentido trascendente. Así, en las mismas fórmulas védicas -antiquísimas- de las consagraciones de los reyes, vemos figurar precisamente la imagen de la "montaña" por la solidez del poder y del imperium que el rey asumirá. Por otra parte, en el Mahabharata vemos a Arjuna ascender el Himalaya para realizar su exaltación espiritual, siendo dicho que "sólo en la alta montaña habría él podido conseguir la visión divina"; de la misma manera que hacia el mismo Himalaya se dirige el emperador Yudhishthira para consumir su apoteosis y subir al "carro" del "rey de los dioses".

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que la expresión sánscrita paradesha significa región elevada, región suprema y así, en un sentido material específico, altura montañesa. Pero Paradesha se deja asimilar etimológicamente al caldeo pardés, del que deriva el término "paraíso" que pasa, bajo formas teológicas, a las sucesivas creencias hebraico-cristianas. En la idea original aria del "paraíso", encontramos pues, una asociación íntima con el concepto de las "alturas", de las cumbres: asociación que, como es notorio, vuelve a encontrarse después bien claramente en la concepción dórico-aquea del "Olimpo".

A este último respecto debe decirse algo sobre las tradiciones helénicas relativas a los "arrebatados en el monte". Se sabe que los Helenos -como, por otra parte, casi todos los antiguos arios- tenían una concepción evidentemente aristocrática del post-mortem. Como destino para unos pocos -para los que de ningún modo se habían elevado por encima de la vida común- se había concebido el Ades, es decir, una existencia residual y larvaria a partir de la muerte, privada de verdadera consciencia, en el mundo subterráneo de las sombras. La inmortalidad, además de la de los olímpicos, era un privilegio de los "héroes", es decir, una conquista excepcional de unos cuantos seres superiores. Ahora bien, en las más antiguas tradiciones helénicas encontramos que la inmortalidad de los "héroes" se deduce específicamente en el símbolo de su ascensión a las montañas y de su "desaparición" en las montañas. Vuelve, pues, el misterio de las "alturas" porque, por otra parte, en esa misma "desaparición" debemos ver un símbolo material de una transfiguración espiritual. Desaparecer, o "volverse invisible", o "ser arrebatado en las alturas", no es algo que deba ser tomado en un sentido literal, sino que significa esencialmente ser traspasado, de modo virtual, desde el mundo visible de los cuerpos particulares a la común experiencia humana, hasta el mundo suprasensible en el cual "no existe la muerte".

Y esta tradición no se encuentra únicamente en Grecia. En el budismo se sabe del "Monte del Vate", donde "desaparecen" los hombres que han alcanzado el despertar espiritual, llamados por Majjihimonikajo "más que hombres, seres invictos e intactos, inasequibles a las apetencias, redimidos". Las tradiciones taoístas extremo-orientales, originarias del Monte Kuen-Lun, donde seres legendarios "regios" habrían hallado la "bebida de la inmortalidad": es algo parecido a lo que encontramos en las tradiciones del Islam oriental relativo al "arrebata-miento" en el monte, de seres que unieron la iniciación de la pureza y que fueron arrebatados hacia las cumbres a su muerte. Los antiguos egipcios hablaban de un monte (el Set Amentet) atravesado por un camino, siguiendo el cual los seres destinados a la inmortalidad "solar" llegaban a la "tierra del triunfo" donde -según una inscripción jeroglífica- "los jefes que presiden el trono del gran dios proclaman vida y potencia eternas para ellos". Atravesando el Atlántico, en el México precolombino, encontramos, con singular concordancia, los mismos Símbolos: esencialmente, en la gran montaña de Culhuacan, o "montaña curva", porque su cima se reclina hacia abajo, lo que quiere expresar que el hecho de que la altura fuera concebida como un punto "divino" que, no obstante, conservaba conexiones con las regiones inferiores. En un monte análogo, según estas antiguas tradiciones americanas, habrían desaparecido sin dejar rastro ciertos emperadores aztecas. Ahora bien, como es sabido, este mismo tema se halla en las leyendas de nuestro medioevo occidental romano-germánico: ciertos montes, como el Kuffhauser o el Odenberg, son los lugares en los que habrían sido "arrebatados" determinados reyes que alcanzarían significaciones simbólicas,

como Carlomagno, el Rey Arturo, Federico I y II, los cuales, de tal modo, “nunca habrían muerto” y esperarían su hora para manifestarse visiblemente. También en el ciclo de la leyenda del Grial se encuentra la “montaña” en el Montsalvat, al que se puede dar, según Guénon, el significado de “Montaña de la Salud” o de la “Salvación”; el grito de guerra de la caballería medieval era Mont-joie, y en una leyenda a la cual no corresponde naturalmente ninguna realidad histórica, pero que no por ello es menos rica en significación espiritual, el hecho de haber pasado por la “montaña” habría constituido la acción que precedía a la coronación “imperial”, sagrada y romana de Arturo. Aquí no podemos detenernos en desarrollar el aspecto interno específico de estos últimos mitos simbólicos, especialmente los referentes a los reyes “desaparecidos” que reaparecerán, tema que, por otra parte, hemos tratado exhaustivamente en otro lugar; pero haremos notar, en general, cómo vuelve el tema del monte concebido como sede de inmortalidad y cómo retorna también a la antigua tradición helénica relativa a los “héroes”.

Diremos algo más sobre dos puntos: sobre la montaña como sede del haoma y de la “gloria” y sobre la montaña como Walhalla.

El término iránico haoma, equivalente al sánscrito soma, expresa la mencionada “bebida de inmortalidad”. En aquellas antiguas doctrinas arias hay, a ese respecto, una asociación de conceptos diversos, en parte reales y en parte simbólicos, en parte materiales y en parte susceptibles a ser traducidos en términos de experiencia espiritual efectiva. Del soma, por ejemplo, las tradiciones hindúes hablan, ya como de un “dios”, ya como del jugo de una planta, capaz de producir particulares efectos de exaltación, que eran tomados en espectacular consideración por ritos de transfiguración interna susceptibles de proporcionar un presentimiento y, casi diríamos, una presentación de lo que significa la inmortalidad. Pues bien, por la misma razón por la cual Buda no viene a parangonar el estado “que no es ni de aquí ni de allí, ni el venir ni el ir, sino tranquila iluminación como en un océano infinito” (el nirvana) en la alta montaña, así nosotros en el Yagna leemos igualmente que el misterioso haoma crece en la alta montaña. Es decir, que otra vez encontramos la asociación de la idea de las alturas con la idea de un entusiasmo capaz de transfigurar, de exaltar, de guiar hacia aquello que no es únicamente humano, mortal y contingente. Y así del Irán pasamos a Grecia, en el seno del primer período dionisiaco encontramos el mismo tema, por cuanto, según los más antiguos testimonios, aquellos que en las fiestas eran arrebatados por el “divino furor de Dionisio” eran arrastrados hacia las cimas salvajes de los montes tracios cual si se hallaran poseídos por un poder extraño y arrollador surgido del fondo de sus propias almas.

Pero allí hay algo más que rectifica lo que de descompuesto y de no completamente puro pueda existir a nivel “dionisiaco”; ello es el concepto iránico expuesto en el Yasht respecto a la montaña, “el poderoso monte Ushi-darena” que es, por otra parte, la sede de la “gloria”.

Debe saberse que en la tradición iránica la “gloria” -hvarenó o farr- no era un concepto abstracto: muy al contrario, ella era concebida como una fuerza real y casi física, aunque invisible y de origen “no humano”, portada en general por la luminosa raza aria pero, eminentemente, por los reyes, sacerdotes y caudillos de esa raza. Una señal testimonia la presencia de la “gloria”: la victoria. Se atri-

buía a la “gloria” un origen solar, por cuanto en el sol se veía el símbolo de un ente luminoso, triunfante sobre las tinieblas todas las mañanas. Trasponiendo sub especie interioritatis estos conceptos, la “gloria” -hvarenó- expresaba, por consiguiente, la propiedad conquistada por las razas o naturalezas dominantes, en las cuales la superioridad es potencia (“victoria”) y la potencia es superioridad, “triunfalmente”, como en los seres solares e inmortales del cielo. Pues bien, esto es lo que en los Yasht se dice, que en la montaña no sólo “crece” la planta del haoma -de los estados “dionisiacos”- sino que la montaña más poderosa, el Ushi-darena, es la sede de la “gloria” aria.

Llegamos al último punto. A la montaña como Walhalla.

La palabra Walhalla (Walhöll) es notoria a través de todas las obras de Ricardo Wagner, en las cuales, no obstante, en muchos puntos se deforman y se “literalizan” los antiguos conceptos nórdico-escandinavos de los Edas, de los que Wagner nutre especialmente su inspiración y que son susceptibles de significados más profundos. Walhalla quería literalmente decir “el palacio de los caídos”, del cual Odín era el rey y el jefe. Se trata del concepto de un lugar privilegiado de inmortalidad (aquí, como en las tradiciones helénicas, para los seres vulgares no hay, tras la muerte, más que la existencia oscura y mediocre en el Niflheim, el Ades nórdico), reservado a los nobles y esencialmente a los héroes caídos en el campo de batalla. Casi como el dicho según el cual “la sangre de los héroes esta más cerca de Dios que la tinta de los sabios y las plegarias de los devotos”, en estas antiguas tradiciones el culto y el sacrificio más grato a la divinidad máxima -Odin-Wotan o Tiuz- y más fecundo de frutos supramundanos consistía en morir en la guerra. Los caídos por Odín quedaban transformados en sus “hijos” e inmortalizados junto a los reyes divinizados, en el Walhalla, lugar que frecuentemente se asimilaba al Asgard, a la ciudad de los Asen, es decir, de las luminosas naturalezas divinas en perenne lucha contra los Elementarwesen, contra las criaturas tenebrosas de la tierra.

Ahora bien, los mismos conceptos del Walhalla y del Asgard originariamente se presentan en una relación inmediata -de nuevo- con la montaña, hasta el punto que Walhalla aparece como nombre de cumbres suecas y escandinavas y en montes antiguos, como el Helgafell, el Krosshòlar y el Hlidskjalf fue concebida la sede de los héroes y de los príncipes divinizados. El Asgard aparece a menudo en Edda como el Glitmirbjorg, la “montaña resplandeciente” o el Himinbjorg, donde la idea de monte y la de cielo luminoso, de calidad luminosa celeste, se confunden. Queda pues el tema central del Asgard como un monte altísimo, sobre cuya cumbre helada, por encima de las nubes y de las nieves, brilla una claridad eterna.

Así, el “monte” como Walhalla es también el lugar donde prorrumpe tempestuosamente y sobre el cual vuelve a posarse el sedicente Wildes Heer. Aquí se trata de un antiguo concepto popular nórdico, expresado en la forma superior de un ejército mandado por Odín e integrado por los héroes caídos. Según esta tradición, el sacrificio heroico de la sangre (lo que en nuestras tradiciones romanas se llamaba la mors triumphalis, y por la cual el iniciado victorioso sobre la muerte venía asimilado a la figura de los héroes y de los vencedores) sirve también para acrecentar con nuevas fuerzas aquel ejército espiritual irresistible -el Wildes Heer- del cual Odín, dios de las batallas, tiene necesidad para alcanzar

un objetivo último y trascendente; para luchar contra el ragna rökr, es decir, contra el destino del “oscurecimiento” de lo divino que corresponde al mundo de las edades lejanas.

A través de estas tradiciones, unidas en su significado íntimo y no en su forma exterior mitológica, llegamos pues al concepto más elevado del ciclo de los mitos sobre la divinidad de la montaña; y afirmaremos encontrar personalmente, en nuestros recuerdos nostálgicos de la guerra en la alta montaña, casi un eco de esta lejana realidad. Sede del amanecer, del heroísmo, y, si es necesario, de la muerte heroica transfigurante, lugar de un “entusiasmo” que tiende hacia estadios trascendentes, de un ascenso desnudo y de una fuerza solar triunfal opuesta a las fuerzas paralizantes, que oscurecen y bestializan la vida... así resulta ser, pues, la sensación simbólica de la montaña entre los antiguos, cual resulta de un círculo de leyendas y de mitos provistos de grandes caracteres de uniformidad, de los cuales los citados no son más que algunos de los escogidos en una lista muy amplia.

Naturalmente, no se trata de detenerse en reevocaciones anacrónicas... pero tampoco se trata de curiosas búsquedas de una simple erudición histórica. Detrás del mito y detrás del símbolo condicionado por el tiempo existe un “espíritu”, que puede siempre revivir y tomar expresión eficaz en nuevas formas y en nuevas acciones. Esto, precisamente, es lo que importa.

Que el alpinismo no equivalga a profanación de la montaña; que los que, oscuramente empujados por un instinto de superación de las limitaciones que nos ahogan en la vida mecanizada, aburguesada e intelectualizada de las “llanuras”, se van hacia lo alto en valeroso esfuerzo físico, en lúcida tensión y en lúcido control de sus fuerzas internas y externas, por sobre las rocas, crestas y paredes en la inminencia del cielo y del abismo, hacia la helada claridad... que los que siempre en mayor medida puedan volver a encenderse hoy y obrar luminosamente según aquellas sensaciones profundas que permanecen en las raíces de las antiguas divinizaciónes mitológicas de la montaña: éste es el mejor augurio que puede hacerse a nuestras jóvenes generaciones.

ACTUALIDAD DE WILFREDO PARETO

El presente artículo fue escrito por Evola y publicado en la revista italiana “Il Conciliatore”, en 1972. No es la doctrina sociológica de Pareto lo que atrae a Evola, sino los contenidos antidemocráticos de algunos de sus escritos y, particularmente, su visión de la historia que entra en contradicción con la “políticamente correcta”. Pareto, como se sabe, era admirador de la Edad Media. La fría objetividad, de la que hace gala siempre Pareto, es otro de los elementos que atraen a Evola, el cual da una visión particularmente favorable de este autor.

ACTUALIDAD DE WILFREDO PARETO ¿DEBE EL EJÉRCITO LLEVAR EL FUSIL O EL ROSARIO?

Aun prescindiendo de su sistema sociológico, cuya validez puede ser objetable desde muchos puntos de vista, Wilfredo Pareto es un autor que siempre es leído y releído con placer, además por su estilo claro y vivaz, por un anticonformismo, un valeroso amor por la verdad y por una insufribilidad hacia las ideologías, los mitos y las mentiras de aquel mundo burgués pre-fascista existente en la época en la cual él había concebido sus obras principales. Tal mundo es el que hoy en día ha resucitado, pero de manera más virulenta, por lo cual muchas de las consideraciones de Pareto mantienen un carácter de sorprendente actualidad.

Aparte de su aversión congénita hacia todo tipo de democracia, en el campo de la sociología positiva Pareto ha hecho una importante contribución al principio antidemocrático al demostrar la ley de la “circulación de las élites”, cuya validez es cada vez más notoria. Es decir que Pareto ha acertado en sostener que en cualquier tipo de sociedad el fenómeno de la existencia de una élite, de una minoría que domina, es una cosa constante. Así pues una jerarquía en mayor o menor medida elaborada representa un dato sociológico siempre presente, aun en los casos en los cuales la misma es negada de palabra. Lo que sucede es que las élites pueden modificarse, que grupos sociales diferentes, pueden, “circulando”, sustituirse el uno al otro y eventualmente desplazarse entre sí, justamente en su acción formativa de una élite. Pareto se ha limitado a demostrar el fenómeno estructural sociológico de carácter general de la élite; él no ha desarrollado una filosofía de la historia para descubrir cuáles cualidades de élite se han sucedido en el transcurso de los tiempos conocidos por nosotros. Desde el punto de vista tradicional, es dable constatar un proceso de regresión que en nuestros días está alcanzando un límite.

Pareto no ahorra dardos cuando hace frente a los mitos de las que él denomina como “las religiones laicas del mundo burgués”, que se han sustituido a las verdades y valores de otros tiempos: Humanidad, Democracia, Progreso, Libertad, Voluntad del Pueblo, Igualdad, moralismo puritano, etc.. Todas estas palabras escritas habitualmente con mayúscula del mismo modo como antes se escribía tan sólo el nombre de Dios, y objeto todas de un nuevo culto y de un nuevo fanatismo. Será interesante recordar algunos pasajes de su obra principal, Tratado de sociología general (2ª Edición).

Comencemos con el igualitarismo. Objetivamente toda igualdad es un absurdo. Pareto (#1227) dice que si en algún momento los sentimientos de igualdad pueden alcanzar algún impulso, ello se debe al hecho de que los mismos no tienen nada que ver con la verdadera igualdad, puesto que se refieren no

“a un valor abstracto, como todavía creen ciertos ingenuos intelectuales, sino a los intereses directos de personas que quieren sustraerse a desigualdades que les resultan contrarias e instituir nuevas que les sean favorables, siendo para éstas la meta principal”.

En otras palabras, toda ideología igualitaria es tan sólo un instrumento, usado hipócritamente para una finalidad destructiva. Luego de un análogo análisis efectuado por Tácito, también Vico había notado cómo se exalta y enarbola la igualdad primero para destituir a los superiores, luego para mancomunarse a éstos y finalmente para ponerlos por debajo de los que son inferiores, instituyendo así nuevas desigualdades con una jerarquía al revés. Refiriéndose a Esparta, a las antiguas estirpes nórdicas y también a Inglaterra, Pareto recuerda que como efectivamente “iguales” o “pares” (en griego *omoioi*) valieron de hecho tan sólo los miembros de una aristocracia sumamente restringida a los cuales se les imponía la estricta observancia de difíciles y rigurosos deberes de casta. Nada de esto es pues lo que corresponde al igualitarismo nivelador de nuestros días.

Además Pareto ataca la interpretación difamatoria del régimen feudal, presentado por la historiografía “progresista” como un régimen de violencia y de atropellos. Él escribe (#1154):

“Es una cosa absurda representarse a la antigua feudalidad de Europa como una cosa impuesta exclusivamente a través de la fuerza; en cambio se mantenía en parte por sentimientos de recíproco afecto los cuales se observaron también en otros países, en donde existía la feudalidad, como por ejemplo en Japón... De manera general, ello se verifica en todos los ordenamientos sociales en donde existe una jerarquía, la cual, tan sólo cuando está por desaparecer y para dar lugar a otra cesa de ser espontánea, para ser impuesta exclusivamente y de manera predominante, a través de la fuerza”.

Pareto recuerda justamente el papel que en los sistemas tradicionales tiene el principio de la “fidelidad”, concebida en términos tales por lo que jurarla equivalía a un sacramento, convirtiendo en “mártires” a aquellos que sacrificaban la propia vida para mantenerla y malditos en cambio a aquellos que la violaban”. Varias citas interesantes son hechas a tal respecto.

El realismo de Pareto resulta del siguiente pasaje (#2183):

“Todos los gobiernos usan la fuerza y todos sostienen tener un fundamento en la razón. En los hechos, con o sin sufragio universal, es siempre una oligarquía la que gobierna y la que sabe dar a la “voluntad del pueblo” la expresión que ella desea... desde los votos de la mayoría de una asamblea elegida de manera variada, hasta el plebiscito que dio el imperio a Napoleón III y así sucesivamente, para terminar con el sufragio universal sabiamente conducido, comprado y manipulado por nuestros politiqueros. ¿Quién es este nuevo dios que tiene por nombre el de “sufragio universal”? No se encuentra mejor definido, ni es menos misterioso, menos afuera de la realidad que las cosas referentes a tantas otras

divinidades: ni tampoco faltan en su teología, como en las otras, tantas contradicciones patentes”.

Con respecto a las nuevas hipocresías, afirma Pareto (#1462):

“En los tiempos bárbaros un pueblo llevaba la guerra a otro, saqueaba sus tierras, sustraía sus dineros, sin tantos discursos; en nuestros tiempos en cambio esto se lo sigue haciendo, pero se dice actuar en nombre de los “vitales intereses” y ello sería un inmenso progreso”.

De una manera no muy distinta se echa mano a los ideales, a los valores morales, al “derecho” a fin de enmascarar los verdaderos fines. Se cita el caso de la guerra de los Boxers en China a comienzos del siglo XX, la que en realidad fue combatida por los europeos para imponer el comercio del opio. Por lo tanto no hay duda respecto del modo en el cual Pareto habría juzgado los casos más recientes y notorios: la etiqueta de “Cruzada europea”, aplicada por los Norteamericanos (y propiamente por parte de Eisenhower) a su intervención en la segunda guerra mundial, y la macabra farsa del proceso de Nüremberg celebrado en nombre de la “humanidad” y de la “civilización”. ¡Cómo era mejor la cruda franqueza de quien se limitaba a declarar: *Vae victis?* (1¹)!

Pareto se indigna cuando escucha hablar de la llamada “voluntad popular” y pone de relieve la adulación demagógica del “pueblo”. En otros tiempos, él dice, por ejemplo (#1713), incluso los reyes podían ser duramente atacados por su misma nobleza o por los papas,

“mientras que hoy nadie tiene el valor suficiente como para reprender al “pueblo” y menos que menos el de resistírsele abiertamente; lo cual no obsta de que lo engatusen, lo engañen, lo exploten como ya en otra época los sicofantes y los demagogos explotaban al demos de Atenas.”

Es obvio que esto puede valer en aun mayor medida en relación al más reciente y sacrosanto tabú constituido por la “clase obrera”.

Pareto resalta también que la proclamada “libertad de pensamiento” de los “tiempos del Progreso” es comprendida en modo tal de que se la reivindica para sí y se la niega en cambio a los adversarios. Ello no tan sólo en el plano social, sino también en el religioso: los ortodoxos y tradicionalistas, en nombre de tal libertad, deberían tolerar a los herejes y revolucionarios, pero éstos no piensan para nada en reconocerles a los primeros la libertad de pensar como quieren y de defender la propia tradición: para ellos éstos carecerían de tal derecho, puesto que son unos “oscurantistas” (# 1852). Y de una intolerancia puede hablarse en lo que se refiere a la misma “libre democracia”; se observa que pocas sociedades son tan fanáticas como las que proclaman justamente la libertad (véase el caso de los Estados Unidos). Se podría agregar el caso de más recientes acontecimientos en los cuales la “libertad” ha sido impuesta a pueblos que no la reclamaron para nada (2²). Resulta superfluo recordar luego todas las

1 “¡Hay de los vencidos!” Tal expresión fue usada por los galos vencedores de Roma en ocasión de una protesta del cónsul romano vencido en razón de que la balanza con la que pesaba el vencedor el botín a pagar estaba excedida.

2 Las recientes invasiones a Afganistán y a Irak así lo atestiguan en manera cada vez más clara

intrigas e intervenciones armadas de las potencias comunistas para “liberar” a otras naciones. Del mismo modo que en un nuevo maniqueísmo, a la democracia se le asocian el humanitarismo y el pacifismo a la manera de ángeles de la luz que combaten y se oponen a entidades denominadas retrógradas y que salvan y defienden a la mísera humanidad de las insidias de éstas (# 1891).

Respecto de las ideas humanitarias, Pareto resalta que el influjo que pueden tener en las personas representa una señal de debilitamiento del impulso que tiende a la conservación del individuo, de la sociedad y del Estado.

“Los charlatanes se creen que sus declaraciones puedan ser sustituidas por los sentimientos que mantienen el equilibrio social y político” (#2741).

Por lo cual Pareto afirmó siempre la necesidad de un Estado fuerte, del Estado que actúa sobre el plano de las realidades y no de ficciones cuyo subsuelo verdadero nunca parece. En consecuencia, él reconoció el significado que tuvo el Estado prusiano y no pudo no simpatizar con el fascismo.

Sobre tal línea él combatió el mito anti-alemán y el de una falsificada “latinidad”. En contra de aquellos católicos sectarios que quieren ver en el catolicismo latino el principio de todo orden y de toda disciplina y en el protestantismo en cambio la matriz de toda anarquía (con tales antítesis se deleitaron más tarde por ejemplo Guido Manacorda y Francisco Orestano en el mismo período fascista), Pareto resaltaba (#1856) que, si bien Italia sea católica, “los sentimientos de disciplina son menos poderosos que en Prusia”; así como reconocía que en Alemania regían impulsos sumamente más concretos y eficaces, es decir que “la fe monárquica, el espíritu militar, la sumisión a la autoridad eran muy débiles en Italia”.

Justamente en relación a la actitud que predominaba en Alemania, Pareto hace observaciones que hoy en día en Italia se deberían compartir plenamente:

“Se pretende que si las fuerzas revolucionarias o aun tan sólo populares chocan contra las fuerzas del orden las primeras tengan cualquier derecho y las segundas en cambio solo posean deberes, principalmente el deber de soportar todo antes de hacer uso de las armas: injurias, golpes, pedradas, todo es perdonado si es que viene del pueblo... mientras que la fuerza pública debería tener una paciencia inagotable, si es golpeada en una mejilla ella debería ofrecer la otra, los soldados (se refiere aquí a un período en el cual el ejército era empleado para combatir los desórdenes) deben ser santos ascetas; no se entiende por qué se le pone en sus manos un fusil o una daga en vez de un rosario del Santo Progreso”.

Es decir que Pareto a la concepción democrática vigente en nuestros días contraponía la visión prusiana que todo Estado verdadero debería hacer propia, en el sentido de que “reaccionar en contra de los insultos y los golpes no sólo es concedido, sino impuesto a la fuerza pública; un oficial es deshonorado si se deja rozar impunemente por el más leve de los golpes” (#2147).

Pareto también fue un anticonformista en el dominio de la moral sexual. Él escribió una pequeña obra que saliera primeramente en francés, *Le virtuosisme*, en la cual estigmatizaba al puritanismo sexófobo, que no es sino la contracara del

y contunde.

pansexualismo de nuestros días. Él puso de relieve que el moderno “virtuismo” sexual no encuentra su equivalente en ninguna gran civilización del pasado. Roma antigua lo ignoró, pues puso en primer plano la dignidad y la medida. Pareto relata dos ejemplos referidos al famoso Catón el censor. Éste estaba presente en las Floralia, fiesta romana en la cual en el escenario en un determinado momento una joven tiene que ser totalmente desvestida. El director del espectáculo, al darse cuenta de la presencia de Catón entre el público, dudaba si ofrecer tal escena. Entonces Catón se retiró, para no privar al público de una diversión. Otra vez Catón vio a un joven discípulo salir de un prostíbulo. No le dijo nada. Tan sólo cuando ello se repitió otras veces le dijo que no había nada malo en tales visitas, pero que él no debía confundir el prostíbulo con su habitación.

He aquí una graciosa reflexión de Pareto (#1890):

“¿Si se tiene la manía de proteger, por qué ocuparse tan sólo de la seducción de las mujeres y descuidar la de los hombres? ¿Por qué no se inventa alguna otra expresión, como la de “trata de blancas” que valga también para los “blancos”?”.

Y también:

“Entre los dogmas de la actual religión sexual (el “virtuismo” burgués) se encuentra aquel de que la prostitución es un “mal absoluto” que no se discute... de la misma manera que no se discute un dogma religioso; pero bajo el aspecto experimental queda por saber si la prostitución es, o no es, el oficio que mejor se vincula con la índole de ciertas mujeres, a las cuales, más que cualquier otro oficio que podría encarar, le resulta grato, y si es o no es, dentro de ciertos límites, útil a toda la sociedad” (#1382).

Y él pone de relieve el carácter “honesto” de la prostitución de la mujer, la cual en el fondo comercia con lo que le pertenece, su cuerpo, con respecto a la prostitución que debe denunciarse en tantos hombres públicos de hoy en día que comercian indignamente con los bienes colectivos y de otros, traicionando la confianza obtenida a través de la seducción de las masas....

(Il Conciliatore, abril de 1972)

LOS DOS ROSTROS DEL LIBERALISMO

Publicado en la revista italiana "Il Borghese", próxima en esa época, al MSI, Evola analiza aquí el origen del liberalismo y sus distintos rostros asumidos a través de los últimos 200 años. Si hoy se tiene al liberalismo como una ideología de "derechas" (en España, por supuesto, de "centro-derecha"), no siempre fue así. Evola se remonta a los orígenes del liberalismo en Inglaterra y traza su sendero en un artículo particularmente brillante y clarificador, no solamente a nivel histórico, sino a nivel de principios.

LOS DOS ROSTROS DEL LIBERALISMO

Resulta sumamente sintomático y humorístico el hecho de que hoy en día se reputa al liberalismo como una formación de Derecha cuando en épocas anteriores los hombres de la Derecha vieron a éste como a un cuco, como a una fuerza subversiva y disgregadora de la misma manera que en la actualidad son considerados (también de parte de los mismos liberales) el marxismo y el comunismo. En efecto, a partir de 1848 el liberalismo, el nacionalismo revolucionario y la ideología masónica antitradicional aparecen en Europa como fenómenos estrechamente vinculados entre sí y es siempre interesante revisar los antiguos ejemplares de la publicación Civiltà Catolica para ver cómo ésta se expresaba en lo relativo al liberalismo de aquella época.

Pero nosotros dejaremos a un lado tal circunstancia para hacer una breve mención, necesaria para nuestros fines, con relación a los orígenes del liberalismo. Es sabido que tales orígenes hay que buscarlos en Inglaterra, y puede decirse que los antecedentes del liberalismo fueron feudales y aristocráticos: hay que hacer referencia a una nobleza local celosa de sus privilegios y de sus libertades, la cual, desde el Parlamento, trató de defenderse de cualquier abuso de la Corona. Luego de ello, simultáneamente con el avance de la burguesía, el liberalismo se reflejó en el ala whig del parlamento oponiéndose a los conservadores, los Tories. Pero hay que resaltar que hasta ayer el partido desarrolló la función de una "oposición orgánica", manteniéndose firme la lealtad hacia el Estado, en modo tal que pudo hablarse de la His Majesty's most loyal opposition (la lealísima oposición de Su Majestad). La oposición ejercía en el sistema bipartidista una simple función de freno y de control.

El factor ideológico de izquierda no penetró en el liberalismo sino en un período relativamente reciente, y no sin relación con la primera revolución española, en modo tal que la designación originaria de los liberales fue la española, es decir liberales (y no liberals, como en el inglés). Y es aquí donde empieza el declive. Debe resaltarse pues que el primer liberalismo inglés tuvo un carácter aristocrático: fue un liberalismo de gentleman, esto es un liberalismo de clase. No se pensó en libertades que cualquiera pudiese reivindicar indistintamente. Subsiste aun hoy en día en Inglaterra este aspecto sano y en el fondo apolítico del liberalismo: el liberalismo no como una ideología político-social, sino como la exigencia de que, prescindiendo de la particular forma del régimen político, el sujeto pueda gozar de un máximo de libertad, que la esfera de su privacy, de su vida personal privada, sea respetada y sea evitada la intromisión de un poder

extraño y colectivo. Desde el punto de vista de los principios éste es un aspecto aceptable y positivo del liberalismo que debería diferenciarlo de la democracia, puesto que en la democracia el momento social y colectivista predomina sobre el de la libertad individual.

Pero aquí nos hallamos también con un cambio de dirección, puesto que un liberalismo generalizado e indiscriminado, al asumir vestimentas ideológicas, se fusionó en el continente europeo con el movimiento iluminista y racionalista. Aquí alcanzó el primer plano el mito del hombre que, para ser libre y verdaderamente sí mismo, debe desconocer y rechazar toda forma de autoridad, debe seguir tan sólo a su razón, no debe admitir otros vínculos más allá que los extrínsecos, los que deben ser reducidos al mínimo, pues sin los cuales ninguna vida social sería posible. En tales términos el liberalismo se convirtió en sinónimo de revolución y de individualismo (un paso más y se arriba a la idea de anarquía). El elemento primario es visto en el individuo, en el sujeto. Y aquí son introducidas dos pesadas hipotecas bajo la dirección de lo que Croce denominó como la "religión de la libertad", pero que nosotros denominaríamos más bien como fetichismo de la libertad.

La primera hipoteca es que el individuo ya se encuentra "evolucionado y consciente", por lo tanto capaz de reconocer por sí mismo o de crear cualquier valor. La segunda es que del conjunto de los sujetos humanos dejados en el estado de total libertad (laissez faire, laissez aller) pueda surgir en manera milagrosa un orden sólido y estable: por lo cual, habría que recurrir a la concepción teológica de Leibniz de la denominada "armonía preestablecida" (por la Providencia), en modo tal que, para usar una comparación, aunque los engranajes del reloj funcionen cada uno por su cuenta, el reloj en su conjunto marcará siempre la hora exacta. A nivel económico, del liberalismo deriva el "liberismo" o "economía de mercado" que puede denominarse como la aplicación del individualismo al campo económico-productivo, afectado por una idéntica utopía optimista respecto de un orden que nace por sí mismo y que es capaz de tutelar verdaderamente la proclamada libertad (bien sabemos adónde va a parar la libertad del más débil en un régimen de piratería y desenfrenada competencia, tal como acontece en nuestros días no sólo entre individuos, sino entre naciones ricas y pobres). El espectáculo que hoy nos muestra el mundo moderno es un crudo testimonio de lo arbitrarias que sean tales posiciones.

Arribados a este punto podemos recabar algunas conclusiones. El liberalismo ideológico en los términos recién mentados es evidentemente incompatible con el ideal de un verdadero Estado de Derecha. No puede aceptarse la premisa individualista, ni el fundamental rechazo por todo tipo de autoridad superior. La concepción individualista tiene un carácter inorgánico; la presunta reivindicación de la dignidad del sujeto se resuelve, en el fondo, en un menoscabo de la misma a través de una premisa igualitaria y niveladora. Así pues en los tiempos más recientes el liberalismo no tuvo nada que objetar al régimen del sufragio universal de la democracia absoluta, en donde la paridad de cualquier voto, que reduce a la persona a un simple número, es una grave ofensa al individuo en su aspecto personal y diferenciado. Luego, en materia de libertad, se descuida la esencial distinción entre la libertad respecto de algo y la libertad para algo (es decir, para hacer algo). Tiene muy poco sentido manifestarse celosos respecto de la primera libertad, de la libertad externa, cuando no se saben indicar ideales

y fines políticos superiores en función de los cuales el uso de la misma adquiriera un verdadero significado. La concepción básica de un verdadero Estado, de un Estado de Derecha, es “orgánica” y no individualista.

Pero si el liberalismo, remitiéndose a su tradición pre-ideológica y pre-iluminista, se limitara a pregonar la mayor libertad posible de la esfera individual privada, a combatir toda abusiva o no necesaria intromisión en la misma de poderes públicos y sociales, si el mismo sirviese de rémora a las tendencias “totalitarias” en sentido negativo y opresivo, si defendiese el principio de libertades parciales (si bien el mismo debería defender también la idea de cuerpos intermedios, dotados justamente de parciales autonomías, entre el vértice y la base del Estado, lo cual llevaría de lleno al corporativismo) si estuviese dispuesto a reconocer un Estado omnia potens, pero no omnia facens (W. Heinrich), es decir que ejerce una superior autoridad sin entrometerse por doquier, la contribución “liberal” sería sin más positiva. En especial si tenemos en cuenta la actual situación italiana, podría ser también positiva la separación, propugnada por el liberalismo ideológico, de la esfera política respecto de la eclesiástica, siempre que ello no signifique la laicización materialista de la primera. Sin embargo aquí se encontraría un obstáculo insuperable, puesto que el liberalismo tiene una fobia hacia todo lo que puede asegurar a la autoridad estatal un fundamento superior y espiritual y profesa un fetichismo por el denominado “Estado de derecho”: es decir, un Estado de la legalidad abstracta, como si la legalidad existiese por afuera de la historia, y como si el derecho y la constitución cayesen del cielo hechos y derechos y con un carácter de irrevocabilidad.

El espectáculo de la situación a la que ha conducido la partidocracia en este régimen de masas y de demagogia debería hacernos reflexionar respecto de la antigua tesis liberal (y democrática) de que el pluralismo desordenado de los partidos sea garantía verdadera de libertad. Y con respecto a la libertad reivindicada a cualquier precio y en cualquier plano, por ejemplo en el de la cultura, sería necesario hacer hoy en día una serie de precisiones oportunas, si es que no se quiere que todo vaya a la deriva en forma acelerada. Hoy en día puede verse muy bien de qué cosas el hombre moderno, convertido finalmente en “adulto y conciente” (de acuerdo al liberalismo y a la democracia progresista) se ha hecho capaz en los tiempos últimos con su “libertad”, la que muchas veces ha sido la de producir sistemáticamente bacilos ideológicos y culturales que están llevando a la disolución a toda una civilización.

Pero a tal respecto el discurso sería demasiado largo y nos sacaría del marco de nuestro análisis. Suponemos que con estas notas, aun de una manera extremadamente sumaria, ha sido puesto en evidencia desde el punto de vista de la Derecha todo aquello que de positivo y negativo pueda presentarnos el liberalismo.

(Il Borghese, 10-10-1968)

LAS PROFECÍAS DE DONOSO CORTÉS

Este artículo de Evola publicado en la revista “Il Conciliatore” en marzo de 1972 e incluida en el volumen “Ultimi Scritti” publicado por Editorial Controcorrente en 1978, demuestra que Evola conocía a la perfección las raíces del pensamiento conservador europeo, incluido el español. Entre nuestros autores del siglo XIX se encuentran, acaso, los mejores intelectuales de la contrarrevolución, empezando por Donoso y terminando con Balmes. Evola evidencia la justeza del análisis realizado por Donoso sobre la revolución francesa y su propuesta de un gobierno fuerte para combatir los desmanes de la revolución y de sus tontos útiles.

LAS PROFECÍAS DE DONOSO CORTÉS

Un notorio escritor de Derecha, Karl Schmitt, ha hecho notar que, si se examina la historia europea del último siglo, la misma nos presenta una especie de reiteración. Se trata de la situación que ya se había perfilado con el surgimiento de los movimientos revolucionarios liberales y radicales de 1848-1849; mutatis mutandis, la misma se ha vuelto a presentar de manera más aguda en nuestros días. Además Schmitt hace notar que, mientras que a partir de aquella época y luego del último Manifiesto del comunismo, del lado de la Izquierda ha sido elaborada con rasgos cada vez más precisos una interpretación de la vida y de la historia, del lado opuesto, es decir de la Derecha, no se ha hecho nada semejante, se ha estado muy lejos de retomar y desarrollar posturas contrarrevolucionarias y tradicionales ya asumidas por contraposición en aquel período.

A tal respecto, un factor puede estar constituido por la defección de la Iglesia. Se ha arribado al punto en el cual los que quisiesen organizar a pesar de todo una Derecha, no se encuentran a su lado a la Iglesia, sino que ven de una manera cada vez más notoria cómo desde el campo del catolicismo se expresan abiertas adhesiones a encuadramientos políticos decididamente democráticos e incluso de Izquierda. Existen católicos que sin ser anatemizados, han arribado a afirmar que en el fondo, desde un plano fáctico, democracia, socialismo y comunismo representan al “nuevo cristianismo”, esto es las formas modernas, “aggiornadas”, de aparecer del antiguo espíritu “social” y comunitario del cristianismo de los orígenes, poniendo desenvueltamente a cargo de defectos pasajeros e inevitables de juventud y de crecimiento todo lo que en estos movimientos se nos presenta en su carácter materialista, ateo y subversivo, y que en cambio constituye su núcleo esencial en los términos de una verdadera y propia “contra religión”. Es tan sólo con extrema prudencia que a veces se reacciona, cuando no puede evitarse, casi como disculpándose por la reacción, en vez de proceder a una abierta y decidida denuncia. A nivel “conciliar” se tolera en cambio que sean estigmatizados como “residuos medievales” todos los aspectos mejores del catolicismo.

Para dar un sentido de perspectivas muy diferentes no estará privado de interés recordar la figura y las ideas de un católico, teólogo, diplomático y hombre de acción español del primer período de la contrarrevolución europea, Donoso Cortés. Con una mirada histórica de una lucidez casi alucinante, Cortés supo reconocer, hace más de un siglo, las alternativas fundamentales hacia las cuales se dirigía inevitablemente Europa luego del trauma constituido por la Revolución

Francesa. Así como lo fuera ya en su momento de De Maistre, fue un mérito de Cortés el haber comprendido que en su significado más profundo las antítesis que antes esta revolución y luego los movimientos de 1848-49 habían suscitado en el conjunto de los principales Estados europeos tenían un carácter no tanto social y económico sino religioso, por no decir metafísico. En 1848 la antítesis fundamental parecía ser entre autoridad y anarquía.

Cortés, viendo las cosas más a fondo y apoyándose en la teología, remitió el conflicto a todo lo que procede de dos interpretaciones antitéticas respecto de la naturaleza humana. Mientras que del dogma católico de la caída deriva la idea de la natural maldad del hombre (que Cortés desarrolló al indicar el carácter obtuso, irracional y demoníaco de las masas, del demos), las fuerzas de la Izquierda partían de una pseudo religión que, por un lado, enarbolaba un optimismo y el mito del progreso indefinido de la humanidad, pero por el otro practicaba el terror, dando así a conocer su rostro verdadero. De la primera concepción derivaba la necesidad del principio de la autoridad, de un poder legítimo desde lo alto para imponer una forma y un orden a aquello que en el hombre decaído no tiene forma y que pertenece al solo dominio físico y natural. En cambio la segunda concepción desembocaba en el culto de la humanidad puramente terrestre y materializada soberana de sí misma: la voluntad del pueblo, el individualismo (liberalismo), luego la masa en revuelta contra todo principio superior de autoridad y por lo tanto contra la esencia misma del verdadero Estado (socialismo, marxismo).

Al formularse las cosas de tal manera, Cortés consideró como inevitable un choque decisivo entre catolicismo y socialismo ateo. Es importante destacar también que ya en ese entonces Cortés supo reconocer que el constitucionalismo parlamentario era algo híbrido, que el mismo no habría llevado a ninguna solución, que tan sólo habría dilatado, a través de una especie de interregno, el choque decisivo de las fuerzas, sino también la capitulación definitiva de la Derecha. Para él, como para De Maistre, lo esencial se encontraba en reconocer el principio de autoridad como detentador de un derecho supremo e inapelable de decisión: ello también en un ámbito más vasto en relación con el centro necesario para las fuerzas de la Derecha a fin de organizar una defensa eficaz de Europa. Cortés escribía: "Llega el día de las negaciones radicales y de las afirmaciones soberanas". Su crítica en contra de la inanidad del sistema parlamentario democrático y del régimen de los compromisos políticos es premonitor. Con una frase lapidaria él definió a la burguesía como "la clase discutidora", es decir como la clase que "discute" en vez de decidir, de organizarse, de hacer frente al combate. Pero una clase dirigente que agota su actividad en los bellos discursos, en la prensa, en el parlamento, no se encuentra a la altura de los tiempos que Cortés veía avecinarse.

Esto fue lo que condujo a Cortés a afirmar una tesis original y audaz: el reconocimiento del derecho de una dictadura. Tal fue el contenido del famoso discurso por él pronunciado el 9 de enero de 1849 al parlamento español. Cortés no podía no constatar la crisis en la cual ya entonces había entrado el régimen monárquico, quebrantado por el constitucionalismo, con soberanos reducidos a reinar, pero no preparados para gobernar, como para reputarse todavía como el centro vivo de las fuerzas de Derecha. "Las figuras de reyes son ya raras", él escribía, "y entre éstas son pocas las que tengan verdaderamente el coraje de reputarse reyes de otra forma que no sea por la voluntad del pueblo". Pero el frente de la

contrarrevolución necesitaba de un poder de decisión supremo. La fórmula de Cortés fue: dictadura coronada; una especie de dictadura consagrada por encima de toda mera legitimidad formal. Es que él reconoció tal solución como impuesta por el carácter de los tiempos que venían para prevenir de las otras dictaduras, de las que podrían imponer las fuerzas de la Izquierda o, en modo general, de la subversión mundial, dotadas ya de una conciencia clara de sus objetivos últimos. Ello significaba prever el espectro del totalitarismo destructor, ocupar pues el área del poder que había permanecido vacía. No sólo: algo realmente sorprendente si se piensa que entonces la Rusia autocrática era considerada como un baluarte de la "reacción" y que la misma aun militarmente había contribuido a la represión de los movimientos del '48, Cortés profetizó que habría llegado "la gran hora de Rusia", que Europa se habría encontrado frente al temible peligro constituido por la posible asociación entre el imperialismo ruso y el socialismo revolucionario, que ya no más la Inglaterra democrática y la Francia de los "inmortales principios", sino Moscú habría sembrado en el continente europeo el virus revolucionario: tal como efectivamente aconteció.

Todos los principales problemas del futuro europeo habían sido de tal modo formulados, hace ya más de 100 años, por la mente clarividente de un ultra católico. Y aquello que Cortés había reputado como ineluctable, el choque decisivo entre catolicismo y socialismo, hoy con el avance de las fuerzas de Izquierda se impondría en forma natural, en tanto uno de los frentes no hubiese cedido. Ha sido vana la apelación de Donoso Cortés a un frente espiritual y católico de defensa europea bajo el signo de una Derecha homologable a aquella que por un breve período había dado lugar a la "alianza del trono con el altar". Dentro de tal perspectiva, desde el tiempo de Cortés hasta nuestros días no hay sino un vacío. De las dos cosas que Cortés preveía para el futuro, las "negaciones radicales" y las "afirmaciones soberanas", parece ser que sólo la primera es la que prevalece.

Sin embargo nos parecen válidas y dignas de ser meditadas las acusaciones que Cortés dirigiera a la clase discutidora, que hoy en día en Italia prospera dentro del marco parlamentarista, cultivando bajo la excusa del antifascismo una especie de odio teológico hacia cualquier principio de autoridad, y también la fórmula de la dictadura coronada como verdadera antítesis hacia cualquier comunismo o deletérea democracia. Por cierto, hoy en día no es fácil dar un contenido preciso a tal fórmula. Quizás es en la España contemporánea, donde ha sido revalorizada la figura de Donoso Cortés (1¹) y sus obras han sido reeditadas y donde el catolicismo tradicionalista no ha perdido su fuerza, que la misma ha sido prácticamente considerada, con el propósito de Franco de preparar un futuro régimen en el cual se mantenga el principio de autoridad por él encarnado, dadas las circunstancias, en términos de carácter dictatorial, pero con un crisma superior, puesto que el mismo debería pasar a exponentes monárquicos, a soberanos que sepan hacer propia la fórmula: rex est qui nihil metuit, "rey es quien nada teme", si es que aun existen.

1 Hoy en día a 32 años de la edición de este artículo las cosas han cambiado sustancialmente en la sociedad española, la que se ha puesto a tono con los tiempos. Ni el catolicismo tradicional conserva su fuerza ni el monarca ungido por el dictador Franco antes de morir es otra cosa que un rey democrático que reina, pero que no gobierna, es decir las cosas han seguido el rumbo unilateral de las negaciones absolutas.

DONOSO CORTÉS

Hemos publicado algún otro artículo de Evola sobre Donoso Cortés. Este nuevo artículo en el que resume la vida, las ideas y el papel de Donoso Cortés, ha sido traducido por José Antonio Hernández García. El artículo fue incluido en la recopilación "Julius Evola, Ricognizioni, uomini e problemi", publicada por Edizioni Mediterranee en 1974, como capítulo XXVIII. La comparación de Donoso Cortés con Josep de Maistre y Louis de Bonald, es extremadamente elogiosa para uno de los teóricos del pensamiento conservador español, hoy absolutamente desconocido en nuestro país.

DONOSO CORTÉS

Junto con el conde Joseph de Maistre y el vizconde Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, forma la tríada de grandes pensadores contrarrevolucionarios del siglo XIX, y cuyo mensaje permanece vigente. En Italia, Donoso Cortés apenas es conocido por algunos aspectos de su doctrina que nos parecen de lo más importante. Recientemente se ha reeditado la traducción italiana de su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. Aunque este ensayo haya sido considerado como su obra principal, no es allí donde debemos buscar los puntos de referencia más valiosos; el libro está lleno de consideraciones –frecuentemente aburridas– típicas de un «teólogo laico» que se apoya pesadamente en los dogmas, las ideas y los mitos de la religión católica, lo que reduce la validez que muchas de sus posiciones podrían haber tenido en un marco más amplio, «tradicional» en un sentido superior. Lo que hay que preservar de este libro es esencialmente la idea de una «teología de las corrientes políticas». Donoso afirma la inevitable presencia de un fondo religioso (o incluso antirreligioso, «diabólico») en las distintas ideologías, más allá de los aspectos puramente sociales, que para la mayoría de los especialistas tienen hoy día una especie de primacía.

Fuera de lo que dice del catolicismo, la crítica de Donoso Cortés al liberalismo retoma más o menos lo que los hombres de la derecha conservadora y contrarrevolucionaria –con Metternich a la cabeza (que además fue un admirador de Donoso)– habían descubierto respecto de la fatal concatenación de las causas y los efectos. El liberalismo de la época –bestia negra de todos los regímenes conservadores del continente– fue el medio para allanar los caminos; así, Marx y Engels pudieron alabar la función instrumental de destrucción de las instituciones tradicionales precedentes, y advertían con cinismo que «la soga estaba medida» y que «el verdugo aguardaba detrás de la puerta». El verdugo era la fase siguiente de la subversión –hacia el socialismo y el comunismo– que, suplantando al liberalismo, iba a perseverar y a finalizar la misma labor de zapa. Dentro del socialismo, Donoso supo captar el aspecto de una religión invertida; su fuerza –escribía– reside en el hecho de que contiene una teología, y es destructiva porque se trata de una «teología satánica».

Pero lo que podemos extraer de la obra a la que hemos aludido es menos importante de lo que se encuentra en otros escritos de Donoso, sobre todo en los dos célebres discursos que pronuncia ante el Parlamento español, y que contienen

un análisis y un pronóstico histórico de una lucidez casi profética. Los movimientos revolucionarios de 1848 y 1849 habían producido en Donoso el efecto de una alarma. Previó el fatal proceso de nivelación y masificación de la sociedad, favorecido por el progreso de la técnica y el desarrollo de las comunicaciones. Donoso mismo hizo una previsión singular si se considera la época en que la formuló: consideraba que Rusia (que entonces era zarista) y no Inglaterra (a la que se le reprochaba el exportar la subversión propia del liberalismo) sería el centro de la subversión mediante la vinculación del socialismo revolucionario con la política rusa (cuestión que se verificaría en nuestra época con el advenimiento del comunismo soviético). En eso, Donoso coincidía con el gran historiador Alexis de Tocqueville, quien en su ensayo sobre La democracia en América había visto a Rusia y, solidariamente, a los Estados Unidos como los principales focos en este proceso de subversión.

Donoso presentía la aceleración del ritmo, la llegada del día de las «negaciones radicales y de las afirmaciones soberanas»; momento en el que todo lo que se considerara progreso en el terreno tecnológico y social únicamente le podía favorecer. Así, la masificación y la destrucción de las antiguas articulaciones orgánicas iban a conducir a formas de centralización totalitaria.

Para él, la situación era tal que no dejaba ninguna salida posible. Donoso confirma la decadencia de la época del legitimismo monárquico pues «si ya no existe un rey, nadie tendría el valor de serlo más que solo por la voluntad del pueblo». Por otra parte, de Maistre estimaba que lo esencial de la soberanía, de la autoridad del Estado, era la decisión absoluta, sin ninguna instancia que fuera superior, de forma análoga a la infalibilidad pontificia. Es por ello que tomó posición en contra del parlamentarismo y del liberalismo burgués, contra la «clase que discute» –que, además, no podría estar a la altura de una situación en un momento decisivo.

En este contexto, Donoso reconoció también, a la vez, el peligro de un nuevo cesarismo en el sentido nocivo de poder informe –en manos de individuos carentes de cualquier legitimidad superior– ejercido no sobre pueblos sino sobre masas anónimas. Anuncia la llegada del «plebeyo de grandeza satánica» que actuará a nombre y cuenta de un soberano que no es de este mundo. Pero al considerar que cualquier conservadurismo legitimista le parecía privado ya de fuerza vital, Donoso busca un sucedáneo que le permita obstruir el camino a las fuerzas y las potencias que se agitaban desde las profundidades. Se volvió entonces defensor de la dictadura como idea contrarrevolucionaria y antítesis de la anarquía, el caos y la subversión –frente a lo peor o ante la ausencia de lo mejor. Pero también habla de una dictadura coronada. La expresión, indudablemente, es fuerte; implica la idea «decisionista», antidemocrática, de reconocer la necesidad de un poder que decide absolutamente (que para de Maistre era también el atributo esencial del Estado), pero en el nivel de una dignidad superior, tal y como lo indica el adjetivo coronada.

No es menos cierto que cualquier concreción de esta fórmula se enfrentaría a dificultades evidentes. En la época de Donoso existían en Europa todavía tradiciones dinásticas, y la fórmula en cuestión sólo podría haberse aplicado si uno de los representantes de estas tradiciones hubiera reasumido la vieja máxima rex est qui nihil metuit («rey es quien no teme nada»). Algunas formas de cons-

En la práctica, hoy se llega a ser empleados del Estado cuando se carece de iniciativas y no se tiene ninguna perspectiva mejor en la vida, teniendo en vista un sueldo modesto, pero seguro y continuo: por lo tanto algo propio de un espíritu más que pequeño burgués y utilitario.

Y si en la baja burocracia la distinción entre quien sirve al Estado y un trabajador o empleado privado cualquiera es a tal respecto casi inexistente, en las altas esferas el burócrata se confunde con el tipo del politiquero y del "puntero". Tenemos así "honorables" y "personas influyentes" investidas del poder de gobierno, pero las más de las veces sin el correlato de una verdadera y específica competencia, las cuales en las componendas ministeriales toman o se intercambian las carteras de uno u otro ministerio, apurándose en llamar a su alrededor a amigos o a compañeros de partido, teniendo menos en vista el hecho de servir al Estado o al Jefe del Estado, cuanto el de recabar provecho de la propia situación.

Éste es el lamentable espectáculo que hoy nos presenta todo lo que es burocracia. Pueden influir aquí razones técnicas, el desmedido acrecentamiento de las estructuras y superestructuras administrativas y de los "poderes públicos": pero el punto fundamental es una caída de nivel, la pérdida de una tradición, la extinción de una sensibilidad, todos éstos fenómenos paralelos al del ocaso del principio de una verdadera autoridad y soberanía.

Nos viene a la mente el caso de un funcionario, que pertenecía a una familia de la nobleza, el cual presentó sus dimisiones cuando cayó la monarquía en su país. Se le preguntó entonces: "¿Cómo es que Ud., poseedor de riquezas incalculables, podía ser un funcionario a sueldo, sin tener ninguna necesidad de ello?". El estupor de quien se sintió hacer semejante pregunta no fue menor del de aquel que se la había hecho: puesto que él no podía concebir un honor mayor que el de servir al Estado y a su soberano. Y, desde la perspectiva práctica, no se trataba aquí de una "utilidad", sino de la adquisición de un prestigio, de un "rango", de un honor. Pero hoy en día, ¿quién no se asombraría si el hijo de un gran capitalista ambicionara convertirse en un..."estatal"?

En los Estados tradicionales el espíritu antiburocrático, militar, del servicio al Estado tuvo su símbolo en el uniforme el cual, así como los soldados, endosaban también los funcionarios (nótese como en el fascismo existió un deseo de retomar tal idea). Y en contraposición con el estilo del alto funcionario de hoy en día que hace servir su puesto a sus utilidades individuales, existía en ellos el desinterés de una impersonalidad activa. En la lenguafrancesa la expresión: "On ne le fait pas pour le Roi de Prussie" quiere decir aproximadamente: se lo hace aun cuando no nos viene una moneda en el bolsillo. Es una referencia a aquello que, por el contrario, fue el estilo de puro y desinteresado lealismo que constituyó el estilo de la Prusia de Federico II. Pero también en el primer self-government inglés las funciones más altas eran honoríficas y confiadas a quien gozara de una independencia económica, justamente para garantizar la pureza e impersonalidad de la función y simultáneamente el correspondiente prestigio.

Tal como se ha mencionado, la burocracia en sentido negativo se ha formado paralelamente con la democracia, mientras que los Estados de Europa central, por haber sido los últimos en conservar rasgos tradicionales, conservan también mucho del estilo del puro y antiburocrático "servicio al Estado". Cambiar

las cosas, en especial en Italia, es hoy una empresa desesperada. Existen gravísimas dificultades técnicas, así como financieras. Pero la mayor dificultad se encuentra en aquello que deriva de la caída de nivel, del espíritu burgués, del espíritu materialista y ventajista, de la carencia de una idea de verdadera autoridad y soberanía.

De "Il Secolo d'Italia", 21 de Marzo de 1953

EL LLAMADO DE DONOSO CORTÉS A UN FRENTE ESPIRITUAL CRISTIANO

Un conocido escritor alemán, Carl Schmitt, ha recientemente hecho notar que, examinando la historia europea del último siglo, se nos presenta una especie de reiteración. Él se refiere a la situación que ya se había verificado con los movimientos revolucionarios liberales, socialistas y radicales de 1848-1849, la cual, mutatis mutandi, se ha vuelto a presentar, de manera agudizada, en nuestros días. Sin embargo hay que notar que mientras que desde entonces en adelante, y luego del primer manifiesto del comunismo, por un lado se ha afirmado la interpretación marxista de la historia y de la vida con rasgos cada vez más precisos y sistemáticos, por el lado opuesto, es decir el de las fuerzas del orden, de la conservación y de la autoridad se ha estado muy lejos de desarrollar unas ideas con el mismo grado de coherencia, con algún tipo de continuidad con el encuadramiento católico, tradicional y dinástico de ese entonces.

Schmitt ha efectuado tales consideraciones al hablar de Donoso Cortés, figura de teólogo, de diplomático y hombre de Estado español casi olvidado en nuestros días, quien justamente hace un siglo, con una agudeza de mirada histórica y con una lucidez alucinante, supo ver como pocos otros los problemas y las alternativas fundamentales ante las cuales iba al encuentro de manera inevitable la Europa en crisis. Las ideas de Cortés son hoy en día más actuales que nunca. Y no pueden no recabarse muy escasas reconfortantes conclusiones al observar el plano sobre el cual hoy esencialmente se mueve el catolicismo político, en colusión no tan sólo con la peor democracia sino también con las mismas fuerzas de la izquierda: mientras que tal circunstancia hubiera significado por parte de hombres como el católico Donoso Cortés como una ocasión para recabar la actitud adecuada de una verdadera defensa de nuestra civilización.

De la misma manera que en su momento con De Maistre, fue mérito de Cortés haber entendido que, en su significado más profundo, la antítesis a la cual la Revolución Francesa primero y luego los movimientos de 1848-1849 había dado lugar, tenía no tanto un carácter económico y social cuanto más bien religioso y metafísico. En el 48' la antítesis fundamental parecía ser entre autoridad y anarquía. Pero mirando más en lo profundo y apoyándose en la teología, Cortés remitió el conflicto al existente entre dos interpretaciones antitéticas de la misma naturaleza humana. Allí donde el dogma católico de la caída tiene como consecuencia la concepción de la natural maldad del hombre (que Cortés desarrolló al estigmatizar el carácter obtuso, irracional y demoníaco de las masas), a ello las fuerzas de la subversión le contraponían una pseudo-religión de la humanidad que por un lado exaltaba el evangelio del optimismo social y del progresismo y por el otro desembocaba en el Terror dando a conocer así su rostro verdadero. Cortés por lo demás vio con suma claridad la inevitabilidad de un futuro choque cruento y decisivo entre catolicismo y socialismo ateo. El punto más importante es sin embargo que él supo reconocer que el liberalismo burgués y el parlamentarismo eran una cosa híbrida en tanto no habrían conducido a ninguna solución de los problemas.

Para él como para De Maistre, lo esencial era reconocer el principio de autoridad en los términos de una infalibilidad, de un derecho supremo e inapelable

de decisión: esto en tanto concebido como el eje de las fuerzas del orden y de la contrarrevolución. Cortés solía decir: "Se acerca el día de las negaciones radicales y de las afirmaciones soberanas"^{1*}. Su crítica de la inanidad del parlamentarismo liberal y del sistema de los compromisos es sumamente actual. Con una frase lapidaria, él define a la burguesía como "la clase discutidora"*, como la clase que discute en vez de decidir, de organizarse, de combatir. Esto condujo a Cortés a una conclusión sumamente audaz para un católico de su tiempo: el reconocimiento del derecho de la dictadura. Tal fue el contenido de un famoso discurso que sostuvo el 9 de enero de 1849. Cortés no podía no reconocer la crisis en la cual había entrado el régimen monárquico, minado por el constitucionalismo. Las figuras de reyes son cada vez más raras, él decía, y entre éstas son pocas aquellas que tienen la osadía de reconocer el ser rey de una manera diferente que de la voluntad del pueblo. El frente de la anti-revolución necesita de un poder supremo de decisión. La fórmula de Cortés es: dictadura coronada. Quizás se la podría interpretar así: los reyes que nuevamente 'montan a caballo', que en verdad reinan. Una tal solución él sin embargo solamente la reconoció como impuesta por la necesidad y la dureza de los tiempos a los cuales se iba al encuentro: dictadura coronada para hacerle frente a la dictadura de otras fuerzas, de las fuerzas de la subversión mundial. Y más aun, resultando ello algo asombroso si se piensa que entonces la Rusia aristocrática era considerada como un baluarte de la 'reacción' y que la misma aun militarmente había contribuido a la represión de los motines del 48', Cortés profetizó que habría venido 'la gran hora de Rusia', que Europa se habría hallado frente al gran peligro constituido por la posible asociación entre el socialismo revolucionario con la política rusa: exactamente lo que luego sucedería.

Todos los principales problemas del futuro europeo han sido pues formulados con exactitud meridiana hace 100 años por esta mente lúcida. Lamentablemente las posturas de Donoso Cortés relativas a su apelación a un verdadero frente espiritual y cristiano de defensa europea han quedado en la nada. Es en vez la clase discutidora* la que hoy con astucias y chicanas de todo tipo se ilusiona con estar a la altura de los tiempos, mientras que tales podrían serlo solamente aquellos que por coraje espiritual y por rigor de doctrina no fuesen menos que el hombre de Estado español, al que con estas breves notas hemos querido recordar.

Roma, 11 de mayo de 1955.

¹ *En español en el texto original.

"SERVICIO AL ESTADO" Y BUROCRACIA

Este artículo fue publicado en marzo de 1953 en el diario del Movimiento Social Italiano. A Evola le preocupaba el problema de cómo restaurar la autoridad del Estado, especialmente en unos momentos -como en plena postguerra- en donde el fascismo había sido sustituido por la partitocracia y por una burocracia cada vez más absorbente y omnipresente. Evola recuerda el carácter casi sacerdotal que tuvieron en la antigüedad los "servidores del Estado" y que, incluso en regímenes tardíos implicaba que llevaran "uniforme", casi un indicativo de su condición de "hábito sacerdotal".

"SERVICIO AL ESTADO" Y BUROCRACIA

Una señal característica de la decadencia de la idea de Estado en el mundo moderno está representada por la pérdida del significado de aquello que, en una acepción superior, significa el servicio al Estado.

Allí donde el Estado se nos presenta como la encarnación de una idea y de un poder, en el mismo tienen una función esencial aquellas clases políticas definidas por un ideal de lealismo, clases que, en la acción de servir al Estado, sienten un elevadísimo honor y que, sobre tal base, ellas participan de la autoridad, de la dignidad y del prestigio inherentes a la idea central, de modo tal de diferenciarse de la masa de los simples ciudadanos "privados". En los Estados tradicionales tales clases fueron sobre todo la nobleza, el ejército, la diplomacia y, finalmente, aquello que hoy se denomina como la burocracia. Es sobre esta última que nosotros queremos dirigir una breve consideración.

Tal como ha sido definida en el mundo democrático moderno del último siglo, la burocracia no es más que una caricatura, una imagen materializada, opacada y desfasada de aquello a lo cual debería corresponder su idea. Aun prescindiendo del presente inmediato, en el cual la figura del "estatal" se ha convertido en la imagen escuálida de un ser en lucha permanente con el problema económico, de modo tal de ser ya el objeto preferido de una especie de ludibrio y de amarga ironía, aun prescindiendo de esto, el sistema presenta caracteres inverosímiles. En los actuales Estados democráticos se trata de burocracias privadas de cualquier autoridad y de cualquier prestigio, privadas de una tradición en el mejor sentido de la palabra, con personal en exceso, mediocre, mal retribuido, caracterizado por prácticas lentas, desganadas, pedantes y farragosas. El horror hacia la responsabilidad directa y el servilismo hacia el "superior" son aquí otros rasgos característicos; en lo alto, otro rasgo que se encuentra es un vacío oficialismo. En general, el funcionario estatal medio de hoy en día se diferencia muy poco del tipo genérico moderno del "vendedor de trabajo"; efectivamente, en los últimos tiempos los "estatales" han asumido justamente la figura de una "categoría de trabajadores" que va detrás de las otras en cuanto a las reivindicaciones sociales y salariales en base a agitaciones e incluso huelgas, cosas éstas absolutamente inconcebibles en un Estado verdadero y tradicional, tan inconcebibles como el caso de un ejército que se pusiese a hacer huelga en una determinada circunstancia para imponer al Estado, comprendido como un "dador de trabajo" sui generis, sus exigencias.

METTERNICH¹

Este artículo sobre Metternich nos ha sido enviado por su traductor, José Antonio Hernández García, sin indicación de dónde apareció por primera vez. Por su extensión probablemente sea un artículo escrito para "Il Secolo d'Italia". Evola experimentaba una particular sensación de afinidad con la obra de Metternich al que califica en varios de sus escritos como uno de los políticos más preclaros del siglo XIX, uno de los pocos capaces de entender lo que significó la revolución francesa y el proceso de "internacionalización" de la subversión. El artífice de la Santa Alianza, todavía hoy odiado por el progresismo y la izquierda e ignorado por la derecha liberal, mantiene hoy su alta estatuta política y su alta talla moral.

METTERNICH

Las cosas en Italia no parecen propicias hoy día para tener una apreciación correcta de la figura de Metternich. Él fue la bestia negra del Risorgimento, y se piensa que Italia conoció una renovación después en un segundo Risorgimento, en referencia a los aspectos más dudosos de este movimiento. Pero incluso para quienes no comparten tales ideas, les es difícil superar ciertos prejuicios arraigados y tener la libertad de juicio de la que gozan algunos historiadores extranjeros. Sus conclusiones, a decir verdad, no dejan de estar en relación con los problemas y las crisis de la Europa contemporánea.

Entre dichos historiadores se pueden citar, en primer lugar, a Melynski y a L. Poncins, quienes, en su muy importante libro *La guerra oculta* (cuya traducción italiana apareció en 1938) han presentado a Metternich como el «último gran europeo», aquel que supo reconocer –superando cualquier punto de vista particularista– el mal que amenazaba a toda la civilización europea y a la que quiso prevenir en el marco de una solidaridad supranacional de las fuerzas tradicionales y dinásticas, pues le parecía que ya era supranacional también la solidaridad de las fuerzas de la subversión.

Entre las obras más recientes, hay que señalar la de A. Cecil, Metternich. Este libro es interesante no sólo en razón de la nacionalidad de su autor –un inglés– sino porque en su más reciente edición responde a quienes únicamente habían visto en sus tesis una provocación, pues ponía de relieve el sentido que tenía la intención y la acción europeas de Metternich, y hacía un balance de lo que sucedió después, hasta llegar a la Segunda Guerra Mundial.

Cecil escribe: «Los métodos de Metternich ameritan un estudio más serio por parte de quienes están interesados en impedir la desintegración completa de

¹ Klemenz Wenzel Lothar, príncipe de Metternich-Winneburg (1773-1859). Estadista austriaco que nació en Coblenza. Durante cuarenta años fue canciller de Francisco I y de Fernando I. Negoció el matrimonio de Napoleón I con María Luisa. En 1813 se pronunció contra el emperador francés y contribuyó a su derrota. A partir de 1815 constituyó, con Rusia y Prusia, la Santa Alianza, y se convirtió en jefe de la reacción absolutista en Europa, enemigo de cualquier idea revolucionaria. Reprimió férreamente los movimientos liberales surgidos en Italia y Alemania, y se mostró hostil a la sublevación griega contra Turquía y a los movimientos revolucionarios de las colonias hispanoamericanas. En 1848 fue destituido a consecuencia de la revolución que estalló ese mismo año. (N. del T.)

Europa». Es también, y sobre todo, la idea europea la que Cecil analiza. Resulta interesante observar que, para este autor, mediante Metternich se reafirma una tradición cuyo espíritu es clásico, romano (p. 446): la tradición que quiere abarcar en una unidad supranacional a pueblos diferentes pero respetándolos; la que supo reconocer que la verdadera libertad tiene lugar al amparo de una ley ordenadora superior y mediante la idea jerárquica, y no a través de ideologías democráticas y jacobinas. Es el propio Metternich quien declara que «cualquier despotismo es una declaración de debilidad».

Cecil enuncia justamente que «quien firma la sentencia de muerte de la vieja Austria, ratifica la fórmula de destrucción de Europa». Y esto es así porque Austria encarnaba todavía –al menos en términos generales– la idea del Sacro Imperio Romano, la de un régimen capaz de reunir numerosas nacionalidades sin oprimirlas ni desnaturalizarlas. Ante la ausencia de una fórmula de este género, y frente a la persistencia de nacionalismos exasperados y de internacionalismos devastadores, parecería que estaba prohibido pensar que Europa reencontraría algún día su unidad que, al parecer, es la única condición esencial para su propia existencia en tanto civilización autónoma.

Metternich mismo supo reconocer en la democracia y en el nacionalismo a las principales fuerzas que iban a arrasar a la Europa tradicional, a menos que una acción radical hubiera acabado por sofocarlas. Vio la profunda concatenación de las diferentes formas de subversión que, partiendo del liberalismo y del constitucionalismo, conducirían hasta el colectivismo y el comunismo. Sobre este punto pensaba que cualquier concesión sería fatal. Cecil tiene razón al escribir que si Robespierre arrastra tras su estela a Napoleón, éste a su vez arrastraría a Stalin, pues bonapartismo y totalitarismo no son lo opuesto a la democracia sino, más bien –como Michels y Burnham lo han demostrado– sus consecuencias extremas.

A los ojos de Metternich, el remedio era la idea del Estado: el Estado como realidad elevada y fundada sobre el principio de una soberanía y una autoridad verdaderas, y no como simple expresión del demos. Metternich se rehúsa a creer en las «naciones», en las que ve sólo una máscara de la revolución, un mito antidinástico. En cuanto a su creación, la Santa Alianza, fue la última tentativa que aseguraba a Europa una paz fecunda durante toda una generación, pero que no estuvo a la altura de su principio fundador. De cualquier manera, Cecil recuerda que de Maistre ya había dicho lo esencial cuando afirmaba que no se trataba de hacer una «revolución contraria» sino «lo contrario de la revolución», es decir, proceder a una acción política positiva a partir de bases sólidas espirituales y tradicionales, con lo que la eliminación de todo lo que es subversión y usurpación de lo bajo sería una consecuencia natural.

Así, no hay duda de que una idea de ese tipo, asociada a la solidaridad combativa de todas las fuerzas que –en nuestra Europa– aún son buenas y reaccionan en contra del virus de los «principios inmortales» (el «mal francés», ya no es sólo físico sino espiritual, para retomar la fórmula de Cecil), es la única que, al admitirla, coloca a los hombres –y de ser posible, esencialmente a los soberanos– a su altura, lo que todavía podría salvar lo poco que puede ser salvado de nuestra civilización.

titucionalismo autoritario –como el que notablemente fue realizado en Alemania por Bismarck– podrían haber figurado entre sus esbozos. Pero en un sistema en el que las tradiciones dinásticas han decaído, o bien han desaparecido, no es fácil encontrar un punto de referencia concreto para reforzar la dignidad de la dictadura a la que Donoso apelaba abiertamente como uno de sus anhelos y en la que veía una solución política.

Lo anterior aparece, además, muy claramente hoy día, porque hemos visto nacer efectivamente regímenes autoritarios que buscan contener el desorden y la anarquía pero bajo el modelo de «regímenes de coroneles» que generalmente desconocen la dimensión superior de la contrarrevolución.

Donoso supo presentar de manera acuciosa una problemática de fundamental importancia, al anunciar con precisión situaciones a punto de periclitar. Una problemática que con el paso del tiempo parecería menos susceptible de tener verdaderas soluciones, y a la que corresponderían las afirmaciones soberanas opuestas a las negaciones radicales. Donoso murió a la edad de cuarenta y cuatro años solamente, en 1853. Pero supo descifrar los nefastos signos precursores representados por las primeras crisis del continente europeo en 1848 y 1849, mucho tiempo antes de que sus consecuencias generales fueran visibles.

A pesar del interés que despertó en vida, algunos años después de su muerte Donoso fue prácticamente olvidado en Europa, y su nombre se vino a sumar a la soberbia legión de hombres aislados a quienes se ha ignorado, quienes padecieron –en el siglo XIX– la conspiración del silencio. Únicamente algunos acontecimientos recientes harían fijar nuevamente la atención sobre él.

En un excelente ensayo (Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation), Carl Schmitt subrayaba que, de las dos corrientes antagónicas, la corriente revolucionaria socialista y la corriente contrarrevolucionaria de Donoso, sólo la primera tuvo desarrollos sistemáticos mientras que la segunda se detuvo. Esta observación de Schmitt se remonta al año 1950. Pero desde entonces, afortunadamente la situación ha cambiado con la formación de un pensamiento de derecha y la reasunción de la idea de Tradición. Igualmente, Donoso Cortés podría figurar entre los que podemos encontrar, en nuestros días precisamente, los temas de reflexión ante la eventualidad de un momento de decisión absoluta del que hemos hablado.

[Tomado de: Julius Evola, *Ricognizioni, uomini e problemi*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1974, capítulo XXVIII.]

MONSIEUR GURDJIEFF

Traducimos para la Biblioteca Evoliana este pequeño artículo publicado por Evola en el diario Roma el 16 de abril de 1972 e incluido en el libro "Ultimi Scritti", publicado por ediciones Controcorrente. El objeto del artículo es la polémica figura de Gurdjieff que ya había merecido un capítulo de "Rostro y Máscara del Espiritualismo Contemporáneo". Evola no atribuye a Gurdjieff un "marchamo" de "tradicionalidad", sino que simplemente comenta algunos elementos que diferencian la enseñanza del extraño gurú ruso de otras corrientes del neoespiritualismo contemporáneo. Hay algo válido en la enseñanza de Gurdjieff, dice Evola.

MONSIEUR GURDJIEFF

Es raro que aparezcan en nuestras época –donde corren el riesgo de ser confundidos con algunos mistificadores– personajes que digan muy a las claras, de forma inquietante, metafísicamente hablando, a lo que se ha reducido la existencia de la gran mayoría de personas.

A esta categoría pertenece, sin sombra de duda, el «misterioso Señor Gurjjeff», a saber Gerogej Ivanovitch Gurdjieff. El recuerdo de su presencia y de la influencia que ejerce está aún vivo, aunque haya muerto hace algunas décadas, tal como atestiguan las obras que le han sido consagradas e incluso las novelas donde figura con otro nombre. Louis Pauwels, autor de «El Retorno de los Brujos», ha podido escribir un volumen de 500 páginas, que se reedita constantemente, donde recogió un gran número de documentos, artículos cartas, recuerdos, testimonios, que tienen que ver con Gurdjieff. De hecho, la influencia de Gurdjieff se extiende a los medios más diversos: el filósofo Ouspensky (qui, a partir de su doctrina, escribía una obra titulada Fragmentos de una enseñanza desconocida, así como otra titulada La evolución posible del hombre, los novelistas A. Huxley y A. Koestler, el arquitecto "funcionalista" Frank Lloyd Wright, J.-B. Bennet, discípulo de Einstein, el doctor Wakey, uno de los mayores cirujanos neoyorkinos, Georgette Leblanc, J. Sharp, fundador de la revista The New Statesman: todos tuvieron con Gurdjieff contactos que dejaron huella profunda.

Nuestro personaje apareció por primera vez en San Petersburgo, poco antes de la Revolución de Octubre. No se sabe gran cosa de lo que hizo antes: él mismo se limitó a decir que había viajado por Oriente en busca de comunidades que guardaban el depósito de los restos de un saber trascendente. Pero parece que ha sido igualmente el principal agente zarista en el Tíbet, país que había abandonado para retirarse al Cáucaso donde fue, siendo niño, según contaba, compañero de estudios de Stalin. En Francia, luego en Berlín, en Inglaterra y en los EEUU, se había consagrado a la organización de círculos que seguían sus enseñanzas, círculos titulados "grupos de trabajo". Un editor francés que se retiraba de los negocios le ofreció en 1922 la posibilidad de hacer del castillo de Avon, cerca de Fonatinebleau, su "central" donde, en un primer tiempo, creó algo que tenía mucho de priorato y abadía. Entre los rumores que circulaban a propósito suyo, algunos concernían al dominio político. Gurdjieff habría tenido contactos con Karl Haushofer, fundador muy conocido de la "geopolítica", que ocupó un lugar de primer plano en el III Reich. Se pretende incluso que estas relaciones le

habrían permitido elegir la cruz gamada como emblema del nacional-socialismo, cuya rotación se efectúa, no hacia la derecha, símbolo de la sabiduría, sino hacia la izquierda, símbolo del poder (tal como fue efectivamente el caso).

¿Qué anunciaba Gurdjieff? Un mensaje como mínimo desconcertante. Pocos hombres "existen", pocos tienen un alma "inmortal". Algunos de ellos poseen el germen que puede ser desarrollado. Por regla general, no se posee un «Yo» desde el nacimiento, es preciso adquirirlo. Los que no lo logran se disuelven tras la muerte. "Una ínfima parte de ellos han alcanzado a tener un alma".

El hombre de la calle no es más que una máquina. Vive en un estado de letargo, como si estuviera hipnotizado. Cree actuar, pensar, pero en realidad es "actuado"– Son impulsos, reflejos, influencias de todo tipo los que actúan en su interior. No tiene "ser". Las maneras de Gurdjieff no tenían nada de delicadas: "Usted no comprender, usted idiota completo, usted es un mierdoso", decía a menudo en su mal francés a los que se aproximaban a él. De Katherine Mansfield, muerta durante una estancia en su priorato de Avon en busca de la «vía», Gurdjieff declaró: "Yo no conocerla", queriendo significar que la muerta no era nada, que no "existía"

La vía ordinaria es la de un individuo constantemente aspirado, o «abstraído», enseñaba Gurdjieff. "Me "aspiran" mis pensamientos, mis recuerdos, mis deseos, mis sensaciones. Por la comida que como, el cigarrillo que fumo, el amor que hago, el buen tiempo, la lluvia, este árbol, este automóvil que pasa, este libro" Se trata de reaccionar. De "despertar". Entonces nacerá un «yo» que hasta entonces no existía. Entonces aprenderá a ser, a ser en todo lo que hace y lo que siente, en lugar de no representar más que la sombra de sí mismo. Gurdjieff llamaba "pensamiento real», «sensación real», etc, a lo que se manifiesta según esa dimensión existencial absolutamente nueva que la mayoría de las gentes no pueden ni siquiera imaginar.

Distinguía igualmente en cada uno la "esencia" de la "persona". La esencia constituía su cualidad auténtica, mientras que la persona no es más que el individuo social, construido con todas las piezas, y exterior a estos elementos, frecuentemente ambas no coinciden: o se encuentran gentes cuya "persona" está desarrollada mientras que su "esencia" es nula o está atrofiada, y viceversa. En nuestro mundo, el primer caso prevalece: el de hombres y mujeres cuya «persona» está exacerbada hasta la desmesura mientras que su "esencia" se encuentra en estado infantil, cuando no está completamente ausente.

No es el lugar de evocar los procedimientos indicados por Gurdjieff para "despertar", para anclarse en la "esencia", para construirse un "ser". Sea como fuere, el punto de partida sería el reconocimiento práctico, experimentado, de su propia "inexistencia", este estado casi sonámbulo, el hecho de ser "absorbido" por las cosas, por nuestros pensamientos y nuestras emociones. Es igualmente a esto a lo que servía el «método del desorden»: poner en marcha la "máquina" que uno es para tomar conciencia del vacío que oculta. No hay que extrañarse si algunos de los que han seguido a Gurdjieff en esta vía han sufrido crisis extremadamente graves, perdiendo su equilibrio mental hasta el punto de huir del Priorato o recordar con terror semejantes experiencias donde tenían casi la impresión de vivir su propia muerte. En cuanto a los que han resistido y persistido en el "tra-

bajo sobre sí mismos», según las enseñanzas de Gurdjieff, hablan de un incomparable sentimiento de seguridad y de un nuevo sentido dado a su existencia.

Parecería que Gurdjieff ejercía sobre cualquiera que se le aproximara, casi de forma automática y sin que éste lo quisiera, una influencia que podía variar desde efectos positivos o deletéreos según los casos. Está fuera de duda que poseía algunas facultades supranormales. Ouspensky cuenta que recurría a una ciencia aprendida en Oriente y de la que en Occidente apenas se conocía «más que una parte insignificante llamada hipnotismo. Gurdjieff podía ejercer algunas experiencias, separar la «esencial» de la «persona» en un individuo dado haciéndolo eventualmente aparecer al niño o al idiota que se ocultaba tras alguien evolucionado y cultivado o, inversamente, una «esencia» muy diferenciada al margen de la inexistencia de manifestaciones exteriores.

Entre los testimonios recogidos por Pauwels, hay algunos particularmente picarescos relativos al poder, atribuido igualmente en Oriente a algunos yoghis (y evocado por un autor tan digno de fe como Sir John Woodroffe), de «recordar la mujer en la mujer». Una anécdota refiere que en New York, en un restaurante, una mujer, joven escritora muy segura de sí misma, se encontraba cenando con su compañero. Ella le muestra al «famoso» Gurdjieff, sentado en una mesa cercana. La joven lo contempla con un aire de superioridad evidente, pero, al mismo tiempo, empieza a palidecer y a desfallecer. Esto no deja de extrañar a su compañero, que conocía su gran dominio sobre sí misma. Más tarde, ella cuenta: «¡Este miserable! He mirado a este hombre y él se ha dado cuenta de que la miraba. Entonces me ha mirado fríamente y, en este momento, me he sentido violentada íntimamente con tal precisión que he experimentado un orgasmo!»

Gurdjieff apenas dormía unas pocas horas: se le llamaba «aquel que no duerme». Alternaba una forma de vida casi espartana con banquetes de opulencia ruso-oriental desaparecida desde hacía mucho. En 1934, fue víctima de un accidente de automóvil muy grave. Permaneció tres días en coma, pero recuperó el conocimiento pronto y pareció haber rejuvenecido, como si el choque psíquico, en lugar de lesionar su organismo, lo hubiera galvanizado. Numerosos episodios de este tipo se cuentan sobre él. Algunos los hemos podido oír directamente, por boca de algunos de sus discípulos que pertenecieron a un «grupo de trabajo» mexicano. Naturalmente, un proceso de «mitificación» es inevitable en casos de este tipo, y no es fácil distinguir lo real de lo imaginario. Gurdjieff no ha dejado casi escritos y lo que ha publicado es de una calidad bastante mediocre, pero es extremadamente frecuente que aquel que es «alguien» no tenga ni las cualidades, ni la preparación, para ser escritos: su enseñanza es impartida directamente y ejerció en mucho una innegable influencia. Tal como hemos dicho, a parte de la recopilación de testimonios realizada por Pauwels en su obra *Monsieur Gurdjieff*, hay que recurrir a Ouspensky para conocer sus enseñanzas.

Gurdjieff murió a la edad de 83 años, en plena posesión de todos sus medios y diciendo irónicamente a los discípulos que lo asistían: «Os dejo un buen enredo». Hoy, aún, no cesa de ser citado y, como se ha dicho, aquí y allí, en Inglaterra, en Francia y en África del Sur, los restos de los grupos que se habían constituido bajo su influencia, aun subsisten.

[Diario Roma, 16 de abril de 1972]

EL SECRETO DE LA DECADENCIA

El artículo de Julius Evola titulado "El secreto de la Decadencia" fue publicado la revista alemana Deutsches Volkstum, Nr. 11, de 1938. Evola plantea una cuestión que hasta entonces no había sido resuelta por los intelectuales tradicionalistas: ¿a qué se debe que las civilizaciones "decaigan" y degeneren? ¿cómo es posible que "lo más alto" pueda vivir un proceso degenerativo que le lleve a "lo más bajo". No basta con decir que en el momento actual nos encontramos en el Kali Yuga o en la Edad Oscura, se trata de explicar cuál es el mecanismo de la decadencia y por qué se producen estos fenómenos. Evola, en este artículo, nos da una pauta.

EL SECRETO DE LA DECADENCIA

Cualquiera que haya rechazado el mito racionalista del «progreso» y de la interpretación de la historia como un desarrollo positivo ininterrumpido de la humanidad, se encontrará gradualmente conducido hacia una visión del mundo que era común a todas las grandes culturas tradicionales, y que tiene en su centro la memoria de un proceso de degeneración, de un lento oscurecimiento, o de la caída de un mundo anterior más elevado. Si penetramos más profundamente en el interior de esta nueva (y antigua) interpretación, nos volvemos a encontrar problemas variados, entre los cuales el principal es el secreto de la decadencia.

En su sentido literal, esta pregunta no supone de ninguna manera una novedad. Si se contemplan los magníficos vestigios de las culturas cuyo nombre mismo ni siquiera ha llegado a nosotros, pero que parecen hacer alcanzado, incluso en sus aspectos materiales, una grandeza y un poder más que terrestres, se pueden difícilmente evitar plantearse problemas sobre la muerte de las culturas, y sentir la insuficiencia de las razones que son habitualmente dadas como explicaciones.

Podemos agradecer al conde de Gobineau por la mejor exposición y la más conocida, de este problema y también por una crítica magistral de las principales hipótesis que le afectan. Su solución sobre la base del pensamiento racial y de la pureza racial comporta también una gran parte de verdad, pero tiene necesidad de ser ampliado por algunas observaciones que conciernen a un orden de cosas más elevado. Pues han existido numerosos casos donde una cultura se ha hundido incluso cuando su raza ha permanecido pura, y esto es particularmente claro en algunos grupos que han sufrido una lenta, inexorable extinción, aunque hubieran permanecido racialmente asilados como islas. Estos pueblos están hoy en la misma formaacial que en la que estaban dos siglos antes, pero es difícil encontrar en el presente la heroica disposición y la conciencia racial que poseyeron en otro tiempo. Otras grandes culturas parecen simplemente haberse quedado rígidas como momias: desde hacía mucho tiempo estaban interiormente muertas y bastaba el menor soplo para abatirlas. Tal fue el caso, por ejemplo, del antiguo Perú, este imperio solar gigantesco que fue aniquilado por algunos aventureros salidos de los bajos fondos de Europa.

Si consideramos el secreto de la degeneración desde un punto de vista exclusivamente tradicional, resulta más difícil todavía resolverlo completamente. Es

entonces una cuestión de división de todas las culturas en dos tipos principales. De una parte, hay culturas tradicionales, cuyos principios son idénticos e invariables, al margen de todas las diferencias superficiales. El eje de estas culturas y la cúspide de su orden jerárquico consisten en poderes y acciones metafísicas, supra-individuales, que sirven para informar y justificar todo lo que es simplemente humano, temporal, sujeto al devenir y a la "historia". Por otra parte, hay una «cultura moderna», que es verdaderamente la antitradición y que se agota en sí misma en una construcción de formas puramente humanas y terrestres y en el desarrollo total de estas, en la búsqueda de una vida enteramente desvinculada del "mundo de lo alto".

Desde el punto de vista de esta última, la totalidad de la historia es degeneración, porque muestra el declive universal de las primeras culturas de tipo tradicional y el ascenso decisivo y violento de una nueva civilización universal de tipo "moderno".

Entonces aparece una doble cuestión.

En primer lugar, ¿cómo fue posible que esto pudiera ocurrir? Existe un error lógico subyacen en toda la doctrina de la evolución: es imposible que lo más elevado pueda emerger de lo menos evolucionado y lo más grande de lo más pequeño. Pero ¿no existe una dificultad similar en la solución de la doctrina de la involución? Como es posible que lo más elevado pueda caer? Si pudiéramos razonar por simples analogías, sería fácil tratar esta cuestión. Un hombre en buena salud puede convertirse en un enfermo; un hombre virtuoso puede volver al vicio. Existe una ley natural que cualquier considerada como emanada de sí mismo: que cada ser viviente empieza con el nacimiento, el crecimiento y la fuerza, luego viene la vejez, el debilitamiento y la desintegración. Y así sucesivamente. Pero esto es precisamente realizar afirmaciones, no explicar, incluso si reconocemos que tales analogías están efectivamente relacionadas con la cuestión aquí planteada.

En segundo lugar, la cuestión no es solamente explicar la posibilidad de la degeneración de un mundo cultural particular, sino también la posibilidad de que la degeneración de un ciclo cultural pueda transmitirse a otros pueblos y los arrastre en su caída. Por ejemplo, no tenemos que explicar solamente como la antigua realidad occidental se hunde, sino también mostrar la razón por la cual fue posible para la cultura «moderna» conquistar prácticamente el mundo entero y, porqué posee el poder de desviar a pueblos de cualquier tipo de cultura y dominar incluso allí donde los Estados de forma tradicional parecían aún vivos (basta recordar el Oriente ario). A este respecto, no basta decir que esto solamente se refiere a una conquista puramente material y económica. Este punto de vista parece muy superficial, fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, un país que es conquistado sobre el plano material sufre también, a largo plazo, influencias de un tipo más elevado, correspondientes al tipo cultural de su conquistador. Podemos afirmar, de hecho, que la conquista europea siembra casi por todas partes las semillas de la "europeización", es decir la forma de pensamiento racionalista, hostil a la tradición. En segundo lugar, la concepción tradicional de la cultura y del Estado es jerárquica, no dualista. Sus alcances no pudieron jamás suscribirse, sin severas reservas, a los principios del «Dar al César lo que es del César» y del «Mi Reino no es de este mundo». Para nosotros,

la «Tradición» es la presencia victoriosa y creativa en el mundo de lo que «no es de este mundo», es decir del Espíritu, comprendido como una potencia que es más potente que todo poder puramente humano o material.

Es la idea de base de la visión de la vida auténticamente tradicional, que nos permite hablar con desprecio de las conquistas puramente materiales. Por el contrario, la conquista material es el signo, sino de una victoria espiritual, al menos de una debilidad espiritual o de una especie de "retroceso" en las culturas que son conquistadas y que pierden su independencia. En todas partes donde el Espíritu se considera como la potencia más fuerte, está verdaderamente presente, los medios –visibles o invisibles– no faltaron nunca para resistir a la superioridad técnica y material de todos los adversarios. Pero esto no es lo que se ha producido. Se debe pues concluir que la degeneración era ocultada tras la fachada tradicional de todos los pueblos que el mundo "moderno" ha podido conquistar. Occidente debe pues haber sido la cultura en la cual una crisis que era ya universal todo su forma más aguda. Aquí la degeneración fue equivalente, por así decir, de un golpe, y cuando tuvo lugar, rompió con más o menos facilidad de otros pueblos en los que la involución no había ciertamente «progresado» tanto, pero donde la tradición había perdido ya su potencia original y por tanto estos pueblos no fueron capaces de protegerse de un asalto exterior.

Con estas consideraciones, el segundo aspectos de nuestro problema se une al primero. La cuestión es explicar sobre todo el significado y la posibilidad de la degeneración, sin hacer referencia a otras circunstancias.

Para esto debemos ser claros a propósito de una cosa: es un error presumir que la jerarquía del mundo tradicional está basada en una tiranía de las clases superiores. Esto es solamente una concepción «moderna», completamente ajena a la forma de pensar tradicional. La doctrina tradicional concebía de hecho la acción espiritual como una «acción sin actuar»; hablaba del «motor inmóvil»; en todas partes donde utilizada el simbolismo del «polo», el eje inalterable en torno al cual todos los movimientos ordenados toman plaza (y en otro lugar hemos mostrado que este es el significado de la esvástica, la "cruz gamada"); subrayan siempre la espiritualidad "olímpica" y la autoridad auténtica, así como su forma de actuar directamente sobre sus subordinados, no por la violencia sino por la «presencia»; finalmente utilizaba la imagen del amante, en la cual se encuentra la clave de esta cuestión, tal como vamos a ver.

Solamente hoy alguien podría imaginar que los auténticos portadores del Espíritu, de la Tradición, buscan las gentes para agruparlas y ponerlas en su lugar –es decir, que «dirigen» a las gentes, o tienen un interés personal en establecer y mantener estas relaciones jerárquicas en virtud de las cuales pueden aparecer de manera visible como los dirigentes. Esto sería ridículo e insensato. Es antes bien, no es en el reconocimiento procedente de las clases bajas, lo que está en la base de toda la jerarquía tradicional. No es lo más elevado quien tiene necesidad de lo menos elevado, sino a la inversa. La esencia de la jerarquía es que existe algo viviente como una realidad en algunas personas, que en las otras está presente solamente bajo forma de un ideal, de una premonición, de un esfuerzo ininterrumpido. Así estas últimas son fatalmente atraídas por las primeras y su más baja condición es la de la subordinación, no tanto a algo ajeno, sino a su propio "Yo" verdadero. Aquí reside el secreto, en el mundo tradicional, de toda

disponibilidad para el sacrificio, de toda lealtad; y por otra parte, de un prestigio, de una autoridad, y de una calma poderosa que el tirano más sólidamente armado jamás podrá poseer.

Con estas consideraciones, hemos llegado muy cerca de la solución no solamente al problema de la degeneración, sino también a la posibilidad de una caída particular. ¿No estaríamos fatigados de oír que el éxito de cada revolución indica la debilidad y la degeneración de las clases dirigentes anteriores? Una comprensión de esto tipo es muy parcial. Esto sería, en efecto el caso si perros feroces fueran atados y bruscamente soltados: sería la prueba de que las manos que los han asido primero y soldado después se han debilitado. Pero las cosas se presentan de forma muy diferente en la estructura de la jerarquía espiritual, de la que ya hemos explicado su base real. Esta jerarquía degenera y puede ser derribada en un caso solamente: cuando el individuo degenera, cuando utiliza su libertad fundamental para negar el Espíritu, para separar su vida de todo punto de referencia más elevada, y para existir "solamente para él mismo". Cuando los contactos se interrumpen fatalmente, la tensión metafísica, a la que el organismo tradicional debe su unidad, se diluye, todas las formas vacilan en su camino y finalmente se resquebrajan. Las cumes, naturalmente, permanecen puras e inviolables en sus alturas, pero el resto de dependía de ellos, se convierte a partir de ahora en una avalancha, una masa que ha perdido su equilibrio y que cae, primero imperceptiblemente pero con un movimiento cada vez más acelerado, hacia las profundidades y los más bajos niveles del valle. Es el secreto de todas las degeneraciones y de todas las revoluciones. El europeo, primeramente ha matado la jerarquía en sí mismo extirpando sus propias posibilidades interiores, a las cuales corresponden las bases del orden que desearía, luego, destruir exteriormente.

Si la mitología cristiana atribuye la Caída del Hombre y la Rebelión de los Ángeles a la libertad de la voluntad, entonces esto remite poco más o menos al mismo significado. Esto afecta al sorprendente potencial que permanece en el ser humano, para utilizar la libertad para destruir espiritualmente y para borrar todo lo que podría asegurarse un valor supranatural. Es una decisión metafísica: el flujo que atraviera la historia bajo las formas más variadas de la anti-Tradición, del espíritu revolucionario, individualista y humanista o para resumir, el "espíritu moderno". Esta decisión es la única causa positiva y decisiva en el secreto de la degeneración, la destrucción de la Tradición.

Si comprendemos esto, podemos quizás comprender el sentido de estas leyendas que hablan de misteriosos jefes que existen "siempre" y no han muerto jamás (la sombra del Emperador durmiente en el interior de la montaña del Kyffhäuser). Tales dirigentes pueden ser redescubiertos sollo si se alcanza a la realización espiritual y si se despierta una cualidad en sí mismo como un metal que bruscamente, siente "al amante", encuentra al amante y se orienta irresistiblemente hacia él. Por el momento, debemos limitarnos a esta indicación. Una explicación comprensible de las leyendas de este tipo, que nos llevaría desde la antigua cuna de los arios, nos llevaría ahora demasiado lejos. En otra ocasión volveremos quizás al secreto de la degeneración, a la «magia» que es capaz de restablecer la masa caída, sobre las cumbres inalterables, solitarias e invisibles que están todavía allí, en las alturas.

EL FENÓMENO HENRY MILLER

Evola dedicó algunas líneas a Henry Miller en su "Metafísica del Sexo" y referencias en "Cabalar el Tigre". El artículo que reproducimos a continuación fue publicado como Capítulo XXIX de la obra "Ricognizioni, uomini e problemi" y ha sido traducido por José Antonio Hernández García. Es seguro que, anteriormente, había sido publicado como artículo en Il Conciliatore o alguna otra revista de la época. No es que Evola aprecie en particular la obra de Miller -cuya temática gira, al menos en sus obras más conocidas, sobre la sexualidad- sino que lo considera como un "signo de los tiempos".

EL FENÓMENO HENRY MILLER

En la galería de las figuras representativas de nuestra época se puede atribuir una particular significación a Henry Miller. Ha gozado de un reconocimiento casi unánime en el mundo literario internacional, y para bien de las personas ha conservado una reputación de escritor pornográfico, escandaloso y anarquista. Nosotros mismos hemos manifestado cierto interés por él, sobre todo en función de la lectura de sus libros del primer período, como Trópico de Cáncer y Trópico de Capricornio, que fueron prohibidos en numerosos países. Se podría en efecto clasificar a las obras de este género como uno de los testimonios de un mundo en plena disolución, desesperado y revuelto. Es también por esta razón que algunos representantes de las recientes generaciones perdidas, sobre todo del otro lado del Atlántico -como los hipsters, los beats y otros más- han podido ver en Miller a uno de sus maestros y portaestandartes.

En nuestra opinión, es precisamente el aspecto negativo el que resulta valioso en Miller; es el Miller que ataca todo lo que es la civilización moderna («bosque petrificado en cuyo seno se mueve el caos») y la especie americana (América, «que ha recibido lo más degenerado que hay en Europa») con todo y su cultura («que se cuele como por la abertura de las cloacas»). Es el Miller anticonformista quien escribe: «¿Quién, entre aquellos que lo han visto con avidez y desesperación, puede tener el menor respeto por los gobiernos existentes, por sus leyes, códigos, principios, ideales, ideas, tabúes?», y quien también habla de situaciones existenciales tales como «ninguna solución nos parece posible, fuera del asesinato o el suicidio; rigurosamente hablando, ninguna; pero si no escogemos ni uno ni otro, nos volveremos bufones».

En general, los libros de Miller se presentan en gran parte como una autobiografía interrumpida (más o menos alterada) llena de reflexiones, de descripciones de los más variados personajes y de toda clase de episodios.

Encontramos también pasajes interesantes en los que, como bajo el efecto de un traumatismo, se presentan momentos de iluminación o de una lucidez superior en medio de una historia caótica y enredada: como la claridad de certezas más altas en el seno de un caos extremo; la percepción de la evidencia casi mágica de una realidad de cosas consideradas en su esencia y en su pureza («todo estaba cargado de sentido, se justificaba; todo era eternamente real -nada que demostrar, nada que esperar-»), gracias a la salida de esta especie de trance

o inconciencia en la que habitualmente viven los hombres modernos sin darse cuenta. En medio de la descomposición y de las situaciones más absurdas, se manifiesta una tendencia confusa hacia una auto-liberación, una búsqueda de «(su) propia autenticidad»

(«Sean ustedes mismos. ¿Y si no son nada? Entonces no sean nada, pero séanlo absolutamente», o también: «pudrirse de conocimiento, asir la insignificancia de todo; desvelar todo, volverse desesperado, y después humillarnos para borrarlos del pizarrón negro con la finalidad de recuperar su autenticidad»). Son también los temas de cierto existencialismo.

Pero esta orientación -a condición de que sea profundizada seriamente- podría tener alguna analogía con el Zen, antigua escuela extremo-oriental de la que Miller había tenido conocimiento (de manera confusa: leyó todo tipo de cosas) y que, por esta razón, recientemente ha atraído la atención de las generaciones «en llamas».

Pero más bien resulta arduo reencontrar esta orientación en los libros de Miller, más si afloran de manera desordenada temas divergentes,

impresiones contradictorias y, también, -para no decir sobre todo- digresiones un tanto literarias, filosofantes e introspectivas. En cuanto a la reprochable «obscenidad» de Miller, figura en realidad -desde cierta perspectiva- como pariente pobre. Se confina casi en su totalidad a los primeros libros, Trópico de Cáncer y Trópico de Capricornio, que parecerían desmerecer frente a sus otros escritos. Cualquier aspecto excitante lo vuelve un defecto; Miller se refiere a las cosas más escabrosas del sexo como si hablara de fenómenos puros sin ninguna atmósfera erotizante susceptible de inflamar la imaginación de cualquier lector o lectora, pero tan cruelmente que es casi grotesco. Es más bien la vulgaridad de las expresiones la que acaba por fastidiarnos. Desafortunadamente, Miller es de los que se regodean en un lenguaje vulgar, que si ayer era prerrogativa de la plebe hoy ha conducido a que se arraigue tanto en la literatura como en la forma de hablar de la gente, quienes, así, se imaginan «sin prejuicios» cuando en realidad son sólo estúpidos. El fondo de todo esto es además una auto-contaminación que cualquier psicoanalista llevaría hasta el «complejo de culpa» o, bien, a la compensación desviada de un «complejo de inferioridad». Por esto también se puede decir que la «obscenidad» de Miller pierde su carácter incisivo, se vuelve banal y se reduce a un mal gusto. Por el contrario, podemos recordar a un poeta célebre, Alfred de Musset, quien gana una apuesta escribiendo un libro absolutamente «pornográfico» -Gamiani- sin emplear una sola palabra trivial.

Haciendo abstracción de todo esto, no es menos cierto que el valor del testimonio de la obra de Miller en los términos señalados anteriormente ha disminuido mucho para nosotros. Hemos comprobado, al paso de los libros, el sentido que ha adquirido hacia una orientación distinta y, a final de cuentas, poco interesante: ya no el nihilismo y el esfuerzo por asir algo absoluto, más allá del «punto cero de los valores», sino, antes bien, una adhesión primitivista a la «vida» en todos sus aspectos, adhesión que, sin embargo, se hace sin fe ni entusiasmo (son los momentos «eufóricos» que se alternan, en Miller, con los depresivos).

Es por ello que, considerando todo, Miller sea por mucho un tipo humano verdaderamente «en llamas».

Sus libros frecuentemente lo muestran entusiasmado, aunque sea de la manera más pasajera y pueril por cualquier idea o autor. A propósito de Dostoievski, escribió que después de él «el mundo había cambiado». «Descubre» a Spengler (¡!). Exalta a D. H. Lawrence y su sospechosa filosofía de la vida y de la carne. Se dice fascinado por Joyce. Manifiesta una deuda profunda hacia el swami Vivekananda, mediocre vulgarizador -fuertemente europeizado- de algunas doctrinas orientales. Se extasía ante un historiador del arte como Elie Faure. Se complace en hablar del homenaje que le rinde a H. von Keyserling, narcisista filósofo de salón. Toma conciencia del dadaísmo quince años más tarde. Y después escribe frases como ésta: «Toma y espera la venida del Señor, y despójate de la obsesiva admiración por los autores vivos o muertos cuyas palabras obstruyen tu vida». Lo mejor y lo peor (la fase maniaca y la fase depresiva, diría cualquier psiquiatra) se suceden en el conjunto de este interminable monólogo narrativo, que lo único que hace es adquirir una forma precisa.

Desde un punto de vista personal las cosas no son de otra manera. Miller confiesa: «Lo que desearía ardientemente, sería admirar y adorar». Pone de manifiesto una desesperanza romántica porque «Mona» -una de sus mujeres- lo ha abandonado. No evita sucumbir a las esperanzas utópicas a propósito de una civilización futura o al «oscuro fundamento femenino» o «maternal» de la existencia que desempeñará un papel esencial -algo que, mientras tanto, constituirá su ataque en contra del «aspecto criminal del espíritu», es decir, del Yo racional (véase a Klages y, en parte, a Bergson, Spengler, etc.)- en el arte del futuro. Miller se muestra capaz de formas de admiración de lo más ingenuas y, para nosotros los europeos, demasiado provincianas (por ejemplo, en lo que respecta a todo lo que es la cultura francesa). Acusa a los hombres de ignorar el amor «amor que no pide nada», y ve en ello una especie de remedio universal al que se sobreponen los temas pacifistas y la condenación de todo lo que sea guerra y combate.

Allí están algunos pliegues que revelan, en el Miller nihilista, un temperamento profundo de «hombre valiente», ni siquiera «en llamas», sino simplemente decepcionado.

Y aún más, Miller el hombre parece normalizarse poco a poco en la vida práctica. Su anti-americanismo y su angustia existencial deben atenuarse si se piensa que acabó por establecerse en California y por fundar allí su ménage. Después de mucho tiempo, Miller pagó su cuota al conformismo: efectivamente se casó -cuatro veces, lo que acentúa el cariz puramente externo y frívolo del asunto. En una carta que envió a un tribunal de Oslo, en ocasión de un proceso que se le seguía a uno de sus libros, escribió:

¿Haría el favor de hacerle saber a la Corona que no he sido considerado como un maniático ni como un perverso ni mucho menos como un energúmeno? Que como marido, padre y vecino he sido presentado como ejemplo por la comunidad. Soy un poco ridículo ¿no le parece?. Y acaba por preguntarse si el autor de libros escabrosos de inspiración autobiográfica y el hombre que se apellida Miller son la misma persona, a lo que responde afirmativamente.

Esto nos conduce a pensar en cierta senilidad debida a la edad y al éxito literario, o bien a considerar la presencia de una estructura contradictoria que solamente se reduce al valor simbólico y representativo de la figura de Miller. Junto a los otros aspectos que ya hemos indicado, hay una caída brusca de nivel, y es necesario admitir que sólo el Miller «negativo» resulta interesante para quienes se erige como testimonio y síntesis de las experiencias liminales de una época.

Respecto de otros de sus libros aparecidos en italiano, como por ejemplo Nexus -que acabó de escribir en 1959- no hay gran cosa que decir. A primera vista, el libro nos presenta un simpático ménage à trois entre Miller, Mona y Stasia, amiga lesbiana de Mona (esta cohabitación y esta combinación son explicadas así por Mona: «Mientras más lo amo [a Miller], más amo a Stasia»). Es el período en el que Miller se moría de hambre, por decirlo de alguna manera, y en que creía escritor aunque se limitaba tentativas de escritura. Era sobre todo Mona quien lo entretenía entonces y que, sin demasiados escrúpulos, con esa finalidad se mostraba «complaciente» en un bar de la villa de artistas en donde trabajaba con la impedancia típica de los esclavos. En una página del libro Miller nos la describe en rebelión contra el universo petrificado y vacío de los rascacielos, «donde ya no hay hombres ni poetas» y donde «todo mundo salta como loco», buscando la verdad de la naturaleza en la que «todo es perfecto, terriblemente real y auto-suficiente». Pero dos páginas después, nos damos cuenta que en una ocasión ella se había dejado montar por un perro, a lo que dice: «¡Era tan torpe! Al final, sólo me mordió el muslo!». Después de estos alentadores inicios, el libro cae en un desfile de personajes, impresiones y reflexiones de acuerdo con una confusa alternancia de temas de la que ya hemos hablado.

Lo mejor de Miller: tal es el título de la traducción de fragmentos escogidos y «depurados» de los escritos y ensayos de Miller, selección hecha por Lawrence Durrell. Allí se presentan los aspectos de la obra de Miller que son aceptables tanto para el público común como para el puritano. Es un Miller considerado esencialmente como hombre de letras, hábil en la descripción de tipos, hombre de sensibilidad peculiar, escritor poseedor de un excelente estilo. Alrededor de una tercera parte de la antología la integran ensayos y extractos de crítica literaria: aunque todo esto pueda interesar a algunas personas, en realidad nos parece secundario y de consumo corriente, pero no nos parece que forme parte precisamente de lo «mejor de Miller». Pero para juzgarlo, deberíamos ponernos a hacer crítica literaria, cuestión a la que somos ajenos. Aquí, hemos tratado sobre todo de atraer la atención sobre el «fenómeno Miller»: menos como artista que como expresión de una época.

[Tomado de: Julius Evola, *Ricognizioni, uomini e problemi*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1974, capítulo XXIX).

MI ENCUENTRO CON CODREANU

De entre todos los jefes de movimientos de masas de los años 30, sin duda, el líder rumano Corneliu Zelea Codreanu fue el que causó un impacto más vivo en Julius Evola. El presente artículo fue escrito para la revista "Civiltà" y apareció el 2 de septiembre de 1973. "Civiltà" era la publicación de los "ordinovistas" que habían ingresado en el Movimiento Social Italiano. La aparición de este artículo siguió en pocos meses a la edición de la biografía de Codreanu publicada por Sburlati que tendría un gran impacto en los militantes del Fronte della Gioventù.

MI ENCUENTRO CON CODREANU

Entre los diferentes jefes de los movimientos de reconstrucción nacional surgidos en el período comprendido entre las dos guerras mundiales a quienes tuve ocasión de conocer, recuerdo especialmente a Cornelio Codreanu, el jefe de la Guardia de Hierro rumana, como una de las figuras más puras rectas y nobles. Fue en la primavera de 1936 cuando lo visité en Bucarest durante el curso de uno de los viajes de exploración emprendidos por mí en aquel período por diferentes países europeos.

Codreanu impactaba aun físicamente. Alto, bien proporcionado, él reflejaba el tipo racial "ario-romano" que también en Rumania tiene sus ejemplares, teniendo por un lado relación con la colonización romana de Dacia, así como con estirpes indoeuropeas de la más antigua población local. Su fisonomía y su modo de hablar nos daban la certeza de hallarnos ante un hombre en el cual lo tortuoso, la falta de sinceridad, la deslealtad y la traición habrían sido totalmente imposibles. Ello también tenía que ver con la particular autoridad de la que él gozaba entre sus secuaces, vinculados a él por un vínculo sumamente personalizado, mucho más profundo que el simple gregarismo político.

En aquel período la situación en Rumania era tensa, en lo relativo a las relaciones entre el Gobierno del rey y la Guardia de Hierro. Se preparaba el clima que habría de desembocar en la tragedia sucesiva. En la embajada italiana se me había dicho que no era prudente acercarse a Codreanu; las autoridades rumanas ya habían expulsado de manera inmediata a otros extranjeros que habían entrado en contacto con él. No hice caso a tal advertencia. Un rumano con el cual yo me hallaba en relación, puesto que estaba interesado en los estudios tradicionales*, actuó como intermediario.

Poco después de haber expresado el deseo de un encuentro, dos emisarios aparecieron silenciosamente en la pieza del hotel en donde me encontraba para conducirme con su jefe, en la famosa "Casa Verde". Habiendo sido construida en la periferia de Bucarest por los legionarios con sus mismas manos, la misma era la central del movimiento.

Después de pasar por aquello que en Rumania parece ser un rito tradicional de hospitalidad ?el ofrecimiento de un pequeño plato de mermelada con un vaso de agua? Codreanu se presentó, y de manera inmediata entre ambos se estableció un simpático entendimiento desde las primeras palabras. Él sabía de mi obra Rebelión contra el mundo moderno la cual, habiendo salido también hacia dos

años en traducción alemana, había alcanzado una notoria resonancia en Europa Central. Mi interés por dar a la lucha política una base espiritual y tradicional, justamente avorecía con Codreanu un particular acercamiento.

Debido a que yo no conozco el rumano, él se expresó en francés, con una cierta hesitación que le permitía formular su pensamiento de manera exacta, concisa y meditada.

Entre los temas de nuestro coloquio recuerdo la interesante caracterización que Codreanu hiciera del fascismo, del nacional socialismo alemán y de su mismo movimiento. Él dijo que en todo organismo existen tres principios: la forma, la fuerza vital y el espíritu. Se debe pensar lo mismo en lo referente a una nación, y un movimiento renovador puede desarrollarse haciendo recaer el acento mayormente en uno y otro de los tres principios. Según Codreanu, en el fascismo el principio de la forma, como idea política formativa y Estado, tenía la primacía; era la herencia de Roma cual potencia organizadora. En vez en el nacional socialismo alemán se daba un particular relieve a la fuerza vital: de aquí el papel que en el mismo tenía la raza, el mito de la raza, la apelación a la sangre y a la comunidad nacional racial. Para la Guardia de Hierro en cambio el punto de partida había sido el elemento espiritual. Quería pues partirse de éste. Y por "espíritu" Codreanu comprendía algo que tenía referencia también con los valores propiamente religiosos y ascéticos.

En el pueblo rumano hay algo caduco, dijo él. Una profunda renovación que parta desde lo interior del individuo y que se dirija sobre todo en contra de todo lo que obedece al deseo de lucro, al bajo interés, a la politiquería y al mercantilismo de la ciudad es la premisa esencial. Así pues el suyo quería ser no tanto un partido, sino un movimiento, y no se tenía ninguna confianza en el intento en ese entonces en curso de consolidar el país partiendo de una superestructura democrática, aunque fuese controlada por la monarquía. Hablando de la cuestión religiosa, Codreanu hizo alusión a que la situación histórica de un país como Rumania era propicia, puesto que el cristianismo greco-ortodoxo ignora la antítesis entre universalismo de la fe e idea nacional; en cuanto iglesia nacional, la Iglesia ortodoxa podía ser la contraparte del todo acorde con un Estado renovado en el sentido de una revolución nacional.

Por lo tanto valores religiosos, es más, muchas veces místicos y ascéticos, actuaban como base de la organización de la Guardia de Hierro rumana. Una de sus secciones llevaba el nombre de Legión del Arcángel Miguel. No sólo la plegaria, sino también el ayuno eran practicados allí. Para los jefes se aplicaba un voluntario estilo de austeridad; los mismos no debían nunca mostrarse en público divirtiéndose en teatros y fiestas profanas. No debían hacer ostentación de lujo y de riquezas. Tampoco se veía bien el mismo matrimonio, puesto que debía disponerse de sí mismos hasta el fondo.

Había además una especial mística de los muertos en la Legión. El rito del "¡Presente!", conocido también por el fascismo, era practicado en formas en las cuales algunos señalaron un carácter incluso de evocación mágica. Moza y Marin, dos jefes legionarios rumanos amigos de Codreanu caídos en la guerra de España, eran objeto de un culto especial.

En el largo coloquio con Codreanu se habló de muchos otros temas. Luego me acompañó él mismo en coche hasta mi hotel, casi como un desafío ? ya hice mención a la advertencia que me había sido dada por la embajada italiana. Al preguntarle si la Guardia de Hierro tuviese algún distintivo, él me mostró uno. Era un pequeño círculo similar al que llevaban en el ojal las SS cuando iban de civil, con una especie de reja gris sobre un fondo negro. Le pregunté qué significaba ese dibujo; Codreanu se limitó a decir de manera jocosa: "Quizás sean las rejas de la prisión".

Lamentablemente la broma contenía un triste presagio. Se sabe cuál fuera el final de Codreanu. El rey, seducido por su amante, la intrigante Lupescu, y su gobierno "democrático", compuesto de elementos ligados a la masonería y a otras influencias oscuras, quisieron liquidar en forma expeditiva a la peligrosa Guardia de Hierro, la cual concentraba en sí a las partes más sanas de la población. Se procedió a efectuar arrestos en masa. También Codreanu fue arrestado. Fue suprimido de la misma manera que Ettore Muto **: se pretendió hacer creer que fue matado mientras intentaba huir. Pero con tal acción el rey preparó su propia ruina. Primero vino el régimen del general Antonescu, en su momento secuaz de Codreanu. Luego Rumania fue también arrastrada por el derrumbe general del Eje y las armadas rojas impusieron al país el actual régimen comunista.

Pero no pocos elementos de la Guardia de Hierro han sobrevivido; en el exilio ellos permanecen fieles a la idea de su jefe y son elementos activos dentro de las filas de diferentes nucleamientos nacionales: en Bélgica, en Suiza, y especialmente en España, pero también en Francia, puesto que figuraron entre aquellos que habían preparado una ideología de rasgos también espirituales y tradicionales para aquel movimiento militar traicionado y luego sofocado por De Gaulle y que luego de ello pasaron a la OAS y a organizaciones afines. La herencia de Codreanu no se ha perdido.

Civiltà, 2 / septiembre 1973.

NACIONALISMO Y TRADICIÓN

POR HERMANN GELOVICH Y JULIUS EVOLA.

Estos dos artículos polémicos de Hermann Gelovich y Julius Evola fueron publicados por primera vez en la revista "La Torre", en los números 3 y 4 correspondientes a marzo y abril de 1930. Hemos optado por publicar ambos artículos por lo que tienen de complementarios. Evola achaca al nacionalismo el estar ligado al "demos". En tanto que producto de la Revolución Francesa, el nacionalismo no es más que un mito colectivo que tiene poco que ver con la Tradición. Evola relaciona también el nacionalismo con el totemismo.

NACIONALISMO Y TRADICIÓN

1) Tradición y democracia (por Hermann Gelovich)

Es indispensable darse cuenta de esto: que en muchos tradicionalismos de hoy en día pueden verse manifestaciones del espíritu democrático. Ello no es una paradoja: lo que la democracia en sentido restringido es respecto del espacio, suele serlo en ciertos casos la "tradición" respecto del tiempo: un fenómeno esencialmente plebeyo, una expresión del espíritu de masa.

Este pensamiento formulado en el libro de Chesterton Ortodoxia (c. IV) se encuentra expresado en un modo particularmente lúcido: "Yo no puedo separar las dos ideas de tradición y de democracia: me parece evidente que son una misma idea. La tradición no es sino la democracia extendida en el tiempo. Es la confianza en el consentimiento de las voces comunes de la humanidad más que en alguna nota aislada y arbitraria. La tradición puede ser definida como una extensión del derecho político: significa conceder el voto a las más oscuras de todas las clases, a la de nuestros antepasados: es la democracia de los muertos".

Tales conceptos son sumamente esclarecedores. De la misma manera que la democracia, tal tradicionalismo tiende a la regresión del individuo en una colectividad que, como bien dice Evola, adquiere aspecto de entidad mística. Así pues es un síntoma de decadencia aun peor de los de dirección opuesta, de corte anárquico e individualista, en contra de los cuáles el mismo pretende reaccionar.

Es así que nos explicamos fácilmente como el tradicionalismo muchas veces se asocia con otro fenómeno por igual plebeyo cual es la pasión nacionalista. Las almas de los pueblos, para mejor volver a disolverlos en aquello que les sirvió de matriz, tienden siempre más a que los seres que forman parte de ellos sientan en el pasado el centro de su propio ser: esto es, en las fuerzas ancestrales. Las mismas reivindican un derecho místico de los muertos. La exaltación de la nación y la de su pasado, de su "tradición", es muy difícil que marchen separadas.

Este punto es muy importante de fijar en una manera u otra, el tradicionalismo moderno se reduce a un instrumento político. Es muy raro que ello no sea así. El mismo no tiene nada de intelectual, sino que es en cambio anti-intelectual e

infra-intelectual. Para darse cuenta de ello basta resaltar que en esta ideología, si algunas ideas son reivindicadas, ello no es por el hecho de su valor intrínseco de ideas sino en cambio porque las mismas han sido las ideas tradicionales de una determinada raza, nación, patria o pueblo. No se dice sí a una tradición por su conformidad con aquello que es en sí digno de aprobación, sino sólo porque la misma es tradición, nuestra tradición.

La "tradicionalidad" se pone así como un a priori y más aun, con una verdadera distorsión, como criterio absoluto de valor: una idea por el simple hecho de ser tradicional, asume una verdadera y propia aureola mística que tutela su inviolabilidad e impone hasta un respeto religioso. Bajo la forma de "tradición nacional", la patria y la nación exigen el primer tributo: es tan sólo en un segundo lugar y en forma subordinada, que las mismas conceden que se pueda también valorar de acuerdo a la verdad, a la intelectualidad, a la realidad: pero muchas veces no se arriba ni siquiera a esto: se pretende que todo ello es en sí abstracción y que no se puede abstraer de los criterios concretos vinculados a la "tradición" y a los intereses de la nación, sea en lo relativo a la verdad, como a la intelectualidad y a la realidad: y se habla de nuestra tradición científica, de nuestra tradición filosófica, de nuestra tradición religiosa y así sucesivamente: en contra de todo lo que no tiene tal carácter de "nuestro" se le opone a la manera de un prejuicio un disvalor de orden espiritual e intelectual o al menos un desinterés sospechoso.

Nos apresuramos a decir que todo esto constituye una perversión del concepto sano y verdadero de tradicionalidad. Pero lamentablemente hoy en día y desde hace tiempo es esta perversión la que se encuentra en auge. Por ello toda apelación que se hace de la tradición debe estar acompañada de una serie numerosa de reservas y de precisiones, que nunca serán excesivas.

Nosotros reputamos en cambio firmemente que en tiempos mejores "tradición" significaba otra cosa muy diferente. En vez de expresar el predominio irracional de un alma colectiva, expresó en cambio el dominio de principios y de seres superiores por encima de la irracionalidad de aquella alma popular. Existe una oposición entre quien manifiesta que el alma es una exhalación y un exponente del cuerpo y quien en cambio afirma que es el cuerpo la expresión simbólica y material de una ley de orden, que la esencia espiritual del alma ha impuesto a las fuerzas de la naturaleza inferior.

En el segundo caso resulta obvio que no haya ningún contraste entre tradicionalidad e intelectualidad, verdad y también individualidad: ser aceptado algo según su valor de verdad y ser tradicional en este caso se convierten en una misma cosa (tal es el plano de la universalidad de las verdaderas tradiciones); de la misma manera que ser verdaderamente individuales y ser tradicionales son también una misma cosa, puesto que la tradición refleja a su manera aquel conjunto de principios, los cuales realizan el orden y el dominio sobre la naturaleza inferior: y afuera de ello todo sentido de la individualidad y de la personalidad resulta ilusorio y falaz.

Pero hace ya tiempo que las cosas no se encuentran formuladas de tal manera: tradición e intelectualidad se han convertido en cosas diferentes. La segunda es considerada casi como el lujo de algunas personas que "se encuentran afuera de la realidad". La primera ha pasado a expresar el derecho que exige una fuerza

puramente colectiva, un derecho de masa idéntico al de las democracias. Visto en tal sentido el "tradicionalismo" es un fenómeno totalmente anti-jerárquico, esencialmente anárquico. En efecto jerarquía no quiere decir simplemente subordinación, sino quiere decir subordinación de algo que es de naturaleza inferior a lo que es en cambio superior. La ideología tradicionalista moderna, al exigir que el simple hecho de la "tradicionalidad" y más aun de una particular que se justifica en términos geográficos, étnicos o patrióticos, deba tener preeminencia, o aun simplemente una influencia, sobre el juicio de verdad, de valor y de espiritualidad es por lo tanto anti-jerárquica y anti-tradicional.

2) Nacionalismo y totemismo (por Julius Evola)

El desplazamiento del lo individual hacia lo colectivo es muy fácil de ver como se vincula estrechamente a la reducción de los intereses de los cuales las castas superiores recababan su razón de ser a los que son en cambio propios de las castas inferiores.

En efecto, tan sólo adhiriendo a una actividad libre es el hombre libre. Así pues en los dos símbolos de la pura acción (heroísmo) y del conocimiento puro (contemplación, ascesis), las dos castas superiores abrían al hombre vías de participación en aquel orden supratemporal, por el cual él sólo puede pertenecerse a sí mismo y captar el sentido integral y universal de la personalidad. Al desatender todo interés por tal orden, al concentrarse en fines prácticos y en realizaciones políticas, el hombre se desintegra, y se vuelve a abrir a fuerzas más fuertes que lo arrancan de sí mismo y lo restituyen a las corrientes irracionales y subterráneas de las razas, en tanto que el haber sido capaz de elevarse respecto de las mismas constituyó el esfuerzo principal de toda cultura superior.

El encenderse de la pasión política en una llama acre, vehemente y universal como nunca fuera conocida en tiempos anteriores, en el último momento de la época moderna ha dado el ritmo adecuado para el último derrumbe y ha hecho en modo tal que casi vuelva a tomar vida el demonismo de los tótem de las colectividades primitivas.

La nación, la raza, el Estado, la sociedad asumen de este modo una personalidad mística y exigen de los diferentes sujetos que forman parte de las mismas, una entrega y subordinación incondicionadas, mientras que al mismo tiempo fomentan en el nombre de la "libertad" el odio hacia aquellas individualidades superiores y dominadoras, que antes podían en cambio justificar la ley y la subordinación.

En el nacionalismo suele verse tan sólo el aspecto del particularismo y de la división: en realidad ello se refiere al aspecto más externo. Con respecto a tal punto el nacionalismo expresa en vez y tan sólo, un "espíritu de muchedumbre", y la incapacidad por superar aquel derecho de la tierra y de la sangre que concierne exclusivamente al aspecto natural y prepersonal del hombre. El individuo que "confiere una especie de personalidad mística al conjunto del cual se siente miembro", Estado, Patria o Facción, retorna exactamente a la condición del primitivo con respecto al tótem de su clan: y así como el primitivo antes de sentirse individuo se siente grupo, tribu, clan, de la misma manera el hombre hoy tiende

a sentirse nación, sociedad, "humanidad", facción, antes de sentirse como personalidad. Por otro lado, un sistema de determinismos sociales y de elementos, que la educación ha ya constituido como forma mentis congénita, hace en modo tal que toda rebelión sea vana, y que también aquellos que combaten tal tendencia en alguna forma parcial por otro lado continúen a pertenecerle. Extraño resultado éste de la "evolución" y del "progreso".

3) Universalidad y colectivismo (ibid.)

A tal respecto un punto fundamental es el de distinguir bien entre universalidad y colectividad. A la manera de Aristóteles podríamos decir que la primera se encuentra respecto de la segunda así como la "forma" lo está en relación a la "materia", y el "acto" con respecto a la "potencia". La diferenciación de la sustancia promiscua constituida por las razas y las naciones, y la constitución de seres personales a través de la adhesión a intereses superiores es el caos que se convierte en cosmos y el primer paso de aquello que en sentido eminente y clásico puede decirse cultura. Y cuando la emancipación es completa, cuando el individuo se forma a sí mismo de acuerdo a una ley suya, y se constituye en el orden de principios que no pertenecen más a la naturaleza –es decir a lo temporal, a lo contingente, a aquello que está privado de ser en sí mismo y que por lo tanto se encuentra sujeto a necesidad– y que la dominan, entonces el proceso es completo, y el universal concreto es alcanzado.

Ahora bien todo lo que hemos resaltado en el estado social de hoy en día se encuentra exactamente en la dirección opuesta: un regreso hacia lo colectivo, a través de la pasión política y los intereses materiales en vez que un progreso hacia lo universal. El grupo, la patria, la colectividad, el estado son los que llegan a condicionar al individuo y ello no sólo en cuanto a su ser natural o social, sino también en su espiritualidad, puesto que la política y el "servicio social" hoy se arrogan un derecho moral e incluso religioso y no se limitan a operar con una educación mucho más preocupada en el ente nacional y social que en la persona, sino que pretenden también que el arte, la filosofía, la cultura y hasta la ciencia se nacionalicen y socialicen, dejen de ser formas desinteresadas de actividad y vías de "cultura" para convertirse en miembros dependientes del ente temporal y político.

Así pues aquellas ideologías que –desde la Revolución Francesa y la bolchevique– parecen querer combatir el particularismo de los nacionalismos, en realidad son una extensión del mismo fenómeno involutivo y plebeyo que se encuentra en la base del nacionalismo moderno y para nada representan una tendencia universalista: apuntan a un más vasto conglomerado, a una más vasta colectivización y desintegración en el elemento masa de acuerdo a relaciones que se hacen siempre más impersonales y mecánicas, en oposición con la unidad profunda, viviente y libre que en otros tiempos (India, Roma, Edad Media cristiana) fue dada por la adhesión universal a una tradición de espíritu, de lengua y de cultura, que se ponía por encima de cualquier limitación humana y política.

(La Torre, N.º 3 y 4, marzo y abril de 1930)

ESCRITOS SOBRE LA FRANCMASONERÍA (01). INTRODUCCIÓN RENATO DEL PONTE

En 1984, la editorial italiana Settimo Sigillo publicó una recopilación de artículos de Evola sobre la masonería titulada "Escritos sobre la Masonería", prologada por el presidente del Centro de Estudios Evolianos de Génova, Renato del Ponte. En 1987, la editorial francesa Pardes editó el mismo texto con la introducción en lengua gala. Hemos traducido esa introducción e iremos publicando los distintos capítulos de esta obra sucesivamente. En realidad se trata de artículos publicados por Evola sobre la masonería y, por tanto, los hemos considerado como tales.

ESCRITOS SOBRE LA FRANCMASONERÍA (01)

Este libro, con su recopilación de textos de Evola –no desprovista de validez normativa, aunque ligados a un período muy preciso de la historia- y las notas recientes que lo acompañan, no forman parte de los actuales libelos antimasonícos: ese tipo de publicaciones tuvieron su momento. Quien se tome la molestia de leer enteramente, las notas y la bibliografía crítica establecida por nosotros mismos, no podrá reprocharle una documentación insuficiente, ni un espíritu crítico sistemático.

Dos intereses nos han impulsado a realizar este trabajo: un interés esencialmente histórico y un interés de orden tradicional o, si se prefiere, iniciático. Intereses que, se quiera o no, no se oponen completamente entre sí, pues la vía iniciática no es una "entidad" puramente abstracta. Queremos decir que, aunque su función –que es la de permitir a los que están cualificados para esto, alcanzar los estados más elevados del Ser- permanece inmutable en el tiempo, las condiciones históricas y sociales, diferentes y modificadas, de la humanidad, complicando y, a nuestros ojos, ocultando las manifestaciones sobre planos muy diversos e históricamente determinados. De aquí deriva la necesidad de un estudio histórico de la vía iniciática, como premisa y condición de su comprensión, id est de una aproximación real a esta vía.

La Masonería en Italia en 1984

Hoy resulta extremadamente simple y cómodo declararse antimason, tras los escándalos a los que algunas personalidades del mundo masónico nos han habituado: un nuevo y significativo signo de los tiempos. Esto debería hacer reflexionar y conducir a una meditación atenta sobre los orígenes reales de lo que maduró durante mucho tiempo en el mundo oscuro de las causas primeras de la Antitradición. Ciertamente, no existen dudas de que la Masonería italiana es actualmente la más desequilibrada, la más decadente, en crisis y corrupta entre sus colegas de todo el mundo. El «caso Gelli» y el macabro ritual del «suicidio masónico» del banquero Roberto Calvi el 18 de junio de 1982 bajo el puente londinenses de los «Hermanos Negros», no es más que la parte visible de un iceberg de corrupción, de cinismo, de bajeza moral y material que parecen totalmente opuestas a los «principios morales elevados» (no tomemos en

consideración, por caridad, el aspecto iniciático...) regularmente proclamados por la Institución.

Esto debería ser reconocido, abierta y honestamente por los masones italianos de buena fe: de hecho, nos encontramos la mayor parte del tiempo en presencia de intentos fatuos de autodefensa para negar la verdad, para defender una institución irremediablemente comprendida hasta en la persona de sus principales representantes y garantes. Es así como hemos podido leer que «no se alcanza a comprender qué delitos han cometido los miembros de la Logia P2 en tanto que tales», o que la «tan controvertida Logia P2 no tiene de masónica más que su nombre, usurpado, por lo demás». Las investigaciones en curso, llevadas por una «Comisión sobre la P.2» -muy profana pero por encima de toda sospecha- han llevado a resultados muy diferentes, que prueban la colusión entre la dirección del Gran Oriente de Italia y la acción subversiva y criminal de Licio Gelli: «Se puede afirmar serenamente, hoy, que las relaciones entre la P2 y la Masonería son mucho más amplias, profundas y arraigadas que lo que se podía esperar inicialmente. En el presente, nadie puede considerar a la P2 como un simple grupo consagrado a los negocios: los negocios no eran más que un medio de contaminar la vida de nuestra sociedad, en tanto que se han desarrollado sobre el terreno de la ilegalidad». Tales son las respuestas de Tina Anselmi, diputada «al margen de toda sospecha», autora del «Informe de la Comisión Parlamentaria de Investigación sobre la Logia Masónica P2» (Roma, 1984).

Vale la pena que los masones italianos no dejen de lado toda ilusión sobre la degradación extrema de su institución: es un dato histórico irrefutable y probablemente irreversible, como por otra parte han tenido el valor de admitir algunos representantes del medio masónico, y del que es preciso extraer las consecuencias que se imponen.

La agonía de la Masonería profana

La gran pobreza de estudios masónicos en Italia, y especialmente entre los mismos medio masónicos, es proverbial, tal como han reconocido el elenco de historiadores serios que han abordado el problema desde hace algunos años solamente; por lo demás, basta referirse a la bibliografía crítica que publicamos como apéndice para advertir el fenómeno. Es cierto que existe desde hace algún tiempo en Italia, una Logia de investigación, la «Quatuor Coronati» pero, a juzgar por los primeros resultados, parece muy alejada de la seriedad y de la amplitud de vistas de la logia homónima de investigación y profundización anglo-sajona.

Históricamente hablando, desde nuestro punto de vista, que es el punto de vista tradicional, no hay ninguna duda de que la masonería moderna, en tanto que institución profana –más allá de las tonterías seudoiniciáticas- que se ha desarrollado a partir de 1717, ha sido y permanece como un fenómeno completamente negativo: «No puede olvidarse que en la creación de la masonería moderna especulativa no se verifica la adaptación normal de una antigua forma de iniciación, sino una interferencia masiva de corrientes antitradicionales, que provocaron incontables desviaciones».

En este sentido, Guénon afirma que la masonería no es tanto uno de los «agentes de la conspiración mundial» como una de sus primeras víctimas; una víctima –añadimos- cuyo «cadáver» ha sido utilizado por la Antitradición en vistas de la realización de sus objetivos posteriores.

Las corrientes laicas y subversivas que se han servido de la masonería como de un útil «vehículo» para su acción devastadora de lo que subsistía de las sociedades tradicionales, son muy conocidas desde hace tiempo y no vamos a insistir sobre este punto, ya que es, precisamente, con esta intención que han sido reeditados los escritos evolianos de la presente recopilación, las notas explicativas e históricas añadidas que constituyen el punto de llegada –el lector, esperamos, recordará- de investigaciones y encuestas amplias y exhaustivas.

En esta óptica, la masonería no solamente ha preparado y favorecido el desarrollo de la sociedad burguesa del siglo XVIII, sino que más tarde se convirtió en el instrumento de otras fuerzas subversivas más avanzadas que, en ocasiones, sin que sus propios representantes hayan sido conscientes, han conducido al mundo moderno tal como es hoy.

La masonería profana ya no tiene en nuestros días ningún objetivo de supervivencia prolongada; incluso su carga subversiva se ha agotado y lo que queda (tal como atestiguan las recientes vicisitudes italianas) no puede constituir más que el motor de degradaciones suplementarias, el centro de oscuros egoísmos, de jefes corruptos, sedientos de oro y de poder: para ellos, el «metal» abandonado en el atrio del Templo no ha sido más que el préstamo usurero con intereses hiperbólicos.

Conviene pues dejar ahora de lado la desconcertante bajeza de los casos contemporáneos y de separar el aspecto histórico o “temporal” del aspecto propiamente iniciático. Interesa entender los términos de la discusión y eliminar un posible equívoco: la masonería de la que habla la historiografía contemporánea –que tiene como objeto de estudio la masonería tal como se ha «formado» durante los dos últimos siglos de vida “profana”– y la masonería de la que nuestros lectores habrán, quizás, oído hablar por autores como Rene Guénon, son dos cosas diferentes.

La iniciación «virtual» según Guénon

¿Ha existido una masonería tradicional? ¿Existe aún?

Se sabe que estas preguntas y sus posibles respuestas han sido objeto de una correspondencia entre Evola y Guénon y se tiene conocimiento también de un escrito de Evola concerniente a los límites de la “regularidad” iniciática, tal como la entendía el autor francés.

Leyendo los documentos que están a nuestra disposición, se tiene la impresión de seguir un diálogo de sordos. Guénon avanza algunas afirmaciones, netas, cortantes, en su estilo típicamente alusivo; Evola permanece en sus posiciones, reprochando a su interlocutor un formalismo excesivo, pero sin por ello llegar al centro de la cuestión: a saber que para Guénon la decadencia efectiva de las

organizaciones masónicas es «una pura cuestión de hecho y no de principio», siendo el problema «mucho más complejo que lo que usted parece creer».

Según Guénon, no existe en el mundo occidental, fuera de muy restringidos y cerrados grupos de hermetismo cristiano más que dos organizaciones que, a pesar de la incompreensión de la aplastante mayoría de sus miembros, pueden reivindicar una transmisión iniciática real: la masonería y el Compagnonnage [gremios artesanales franceses] que en su origen no fueron mas que dos ramas de un mismo organismo. La masonería podría pues alardear de «un origen tradicional auténtico y de una transmisión iniciática real», pero en realidad no era más que una organización extremadamente degenerada. Guénon usa a este respecto expresiones muy explícitas y que no podemos más que compartir, pero que se buscaría en vano en la prosa de los zelotes de la rama italiana de la escolástica guenoniana: «Uno de los fenómenos más extraños de este tipo, es la penetración de las ideas “democráticas” en las organizaciones iniciáticas occidentales (y, naturalmente, pensamos sobre todo aquí, en la masonería, al menos en algunas de sus fracciones), sin que sus miembros parezcan percibir que hay una contradicción pura y simple: en efecto, por definición incluso, toda organización iniciática está en oposición formal con la concepción “democrática” e “igualitaria”; en relación con el mundo profano, en la aceptación más exacta del término, constituye primeramente una “élite” separada y cerrada, y luego en sí misma, por la jerarquía de los grados y de funciones que establece necesariamente entre sus propios miembros».

Desde el momento en que los masones actuales se preocupan del plano social y moral (con consecuencias sobre el plano real del tipo de las que hemos visto...), «es también sobre el mismo plano exclusivamente «social» que se sitúan la mayor parte de los que les combaten, lo que prueba también que las organizaciones iniciáticas no fueron objeto de estos ataques más que en la medida misma de su degeneración». Tal es una de las «principales razones de la degeneración de algunas organizaciones iniciáticas: la admisión de elementos no cualificados, sea por ignorancia pura y simple de las reglas que deberían eliminarlos, o por imposibilidad de aplicarlas seguramente; tal es, en efecto, uno de los factores que más contribuyen a esta degeneración, e incluso, si se generaliza, llegar finalmente la ruina completa de tal organización».

Para Guénon, la razón más importante de la decadencia de la masonería reside en el tránsito de la fase operativa a la fase especulativa. Es bueno precisar aquí que operativo y corporativo no son precisamente lo mismo o, mejor, no se sitúan sobre el mismo plano, de forma que, a menudo, la historiografía masónica, cuando habla de la antigua masonería operativa, le gusta oponer “las especulaciones del pensamiento a las ocupaciones del oficio”.

La práctica de un oficio no revelaba tanto preocupaciones de orden profano como necesidad para facilitar una base concreta al trabajo iniciático real; en otros términos, la verdadera «operatividad» (y si se piensa en la Gran Obra de transmutación alquímica) se relaciona con el dominio del espíritu, aún teniendo como base necesaria (entendámonos: para los que tenían la vocación y la cualificación para seguir esta vía iniciática particular) el oficio.

Sin embargo, con la decadencia del oficio se ha perdido también de vista el verdadero aspecto operativo interior y, con el, todo conocimiento efectivo, aunque sólo permanezcan residuos de conocimiento teórico, especulativo. A pesar de esto, Guénon está convencido de que «la transmisión iniciática subsiste siempre, ya que la cadena tradicional no se ha interrumpido; pero, en lugar de la posibilidad de una iniciación efectiva, algún defecto individual la obstaculiza, no se tiene más que una iniciación virtual, condenada a permanecer como tal por la fuerza de las cosas, ya que la limitación “especulativa” significa propiamente que este estadio no puede ser superado, ya que todo lo que va más lejos es de orden “operativo” por definición. Esto no quiere decir, naturalmente, que los ritos no tengan efecto en tales casos, pues permanecen siempre, aun cuando quienes los realizan no sean conscientes, del vehículo de la influencia espiritual; pero este efecto es por así decir “diferenciado” en cuanto a su desarrollo “en acto”, y no es mas que como un germen al cual faltan las condiciones necesarias para su eclosión, estas condiciones residen en el trabajo “operativo” mediante el cual solo la iniciación puede ser efectiva”.

Guénon insiste en que (y tal es el principal punto de fricción con Evola) fuera de todo esto, «tal degeneración de una organización iniciática no cambia sin embargo nada su naturaleza esencial, y que incluso la continuidad de la transmisión basta para que, si se presentan circunstancias más favorables, una restauración es siempre posible, esta restauración debe ser entonces necesariamente concebida como un retorno al estado “operativo”».

No es inútil subrayar que para Guénon, «los primeros responsables de esta desviación, por lo que parece, fueron los pastores protestantes Anderson y Desaguliers, que redactaron las Constituciones de la Gran Logia de Inglaterra, publicados en 1723, y que hicieron desaparecer todos los antiguos documentos que cayeron en sus manos, para que nadie percibiera las innovaciones que introducían, y también porque estos documentos contenían fórmulas que estimaban como muy perturbadoras, tal como la obligación de “fidelidad a Dios, a la Santa Iglesia y al Rey”, rastro incontestable del origen católico de la masonería. Ese trabajo de deformación, había sido preparado por los protestantes en el espacio de tiempo, quince años, entre la muerte de Christopher Wren, último Gran Maestro de la Masonería antigua (1702), y la fundación de la nueva Gran Logia de Inglaterra (1717). Sin embargo, dejaron subsistir el simbolismo sin dudar los símbolos que, para cualquiera que los comprendiera, atestiguaba contra ellos con tanta elocuencia como todos los textos escritos (que, por otra parte, no habían conseguido destruirlos todos). Tal es, resumida rápidamente, lo que deberían saber todos los que quieren combatir eficazmente las tendencias de la masonería actual».

Sucede también que incluso aquellos que podrían estar cualificados para recibir la iniciación en el marco de la masonería moderna (en la cual Guénon continúa viendo, a pesar de todo, una “filiación directa” con la antigua masonería) no pueden esperar obtener más que una “iniciación virtual”. Pero la constitución de una élite consciente de sus posibilidades iniciáticas podría acarrear el renacimiento de organizaciones actualmente degeneradas. Mientras una transmisión iniciática subsista (y tal sería siempre el caso, para Guénon, de la masonería moderna), subsisten las esperanzas, sobre la base de los ritos como medios de acción de una influencia espiritual, el rito posee una eficacia independientemente de la

cualificación del individuo que realiza la ceremonia e incluso sin que este sea consciente de ello.

Se conocen las objeciones de Evola a este respecto: contesta la posibilidad de obtener iniciaciones reales por parte de organizaciones degradadas, la continuidad misma de las influencias espirituales, siendo puramente “ilusoria, cuando no existen más representantes dignos y conscientes de una cadena dada y cuando la transmisión se haya convertido en poco menos que mecánica”. Para Evola vale también el criterio, que no puede ser más que admitido por las personas de buen sentido, según la cual cada cosa “se juzga por sus frutos”: y los frutos de la masonería moderna, añadimos, no son más que “cenizas y veneno”...

Sin embargo, dado que toda la argumentación guenoniana reposa, no sobre los «hechos» (que son lo que son, independientemente de toda abstracción), sino sobre los «principios», dejemos de lado las objeciones evolianas y permanecemos en el interior de la lógica de Guénon para aportar un poco de claridad en esta cuestión compleja y para intentar llegar a algunas conclusiones.

Guénon habla pues de iniciación «virtual» y de iniciación «efectiva». Abstracción hecha de toda restauración posible, no podría existir hoy una iniciación masónica efectiva, en la medida en que:

- 1) La masonería operativa no existe.
- 2) En todos los casos un retorno a la Masonería operativa, es decir, iniciática, en pleno sentido de la palabra, implicaría un retorno al “oficio”.
- 3) El ejercicio del oficio y la iniciación correspondiente no pueden tener todo su valor efectivo “más que si el oficio que ejerce cada individuo es el que le está destinado por las aptitudes inherentes a su naturaleza misma”.

Por el contrario, las posibilidades de una iniciación masónica “virtual”, subsistirían, pues:

- 1) A pesar de toda la decadencia, una «filiación regular» ininterrumpida sería mantenida, que garantizase la influencia espiritual”.
- 2) Ritos y símbolos, guardados por la masonería profana, permitirían la conservación de esta “influencia espiritual” y garantizarían pues la “virtualidad” de la iniciación.

A todo esto respondemos que, suponiéndose (lo cual no es evidente) que exista una filiación directa e ininterrumpida de la masonería operativa en la masonería especulativa (filiación directa que se trata de demostrar sobre el plano histórico), y negando ciertamente la eficacia:

- 1) Se Puede dudar seriamente de que los ritos actualmente practicados en las logias sean los mismos que los de la masonería operativa. Eventuales residuos efectivos de los antiguos rituales han sido ahogados bajo un amasijo de materiales heterogéneos y creados con piezas diversas que se ha ido acumulando en el curso de los siglos; y ya que Guénon mismo ha escrito a este respecto que «la menor fantasía (...) corre el riesgo de comprometer la validez de la iniciación

transmitida»; realmente los ritos en uso hoy en las Venerables Logias tendrán en el mejor de los casos un efecto nulo, o más probablemente una función catagógica, es decir de atracción hacia lo bajo.

2) Se puede decir otro tanto de los símbolos. Las cosas se presentan un poco mejor, pero es innegable que son progresivamente extendidos, al lado de los símbolos de los maestros constructores, antiguos y originales, de numerosos símbolos pertenecientes a tradiciones absolutamente extrañas y mezcladas.

3) Una eventual y problemática rectificación sobre la base de los estatutos y rituales antiguos (suponiendo que existan en alguna parte) no podría conducir más que al restablecimiento de un contacto con las «influencia espirituales»; pero esto significaría, ni más ni menos, volver a los fundamentos de la masonería operativa, sin la cual no sabría tener iniciación real, ni siquiera contrainiciación «virtual». Pues «dónde se encontrarían hoy hombres que sean suficientemente competentes para realizar esta adaptación con un espíritu rigurosamente tradicional».

Se percibe perfectamente a lo que se ha reducido la “iniciación virtual”, incluso para el aspirante potencialmente cualificado: un cero absoluto; de forma que es absolutamente legítimo preguntarse (sin prejuicio de la buena fe de Guénon, pero no de buen número de sus continuadores celosos) si todo esto no constituye el enésimo espejo destinado a desviar conscientemente fuerzas y energías que podrían orientarse en una dirección completamente diferente. «Ars sine scientia nihil», afirma una antigua máxima operativa : sine arte y sine scientia, los franc-masones modernos vagan en busca de la palabra perdida que ya les es imposible encontrar.

RENATO DEL PONTE

DEL ESOTERISMO A LA SUBVERSIÓN MASÓNICA

El segundo artículo que traemos a continuación extraído de la recopilación “Escritos sobre la francmasonería”, fue publicado, tal como se reseña en el texto, en la revista mensual Vita Italiana y seguía al que aun no hemos publicado en esta Biblioteca sobre “La Sociedad de Naciones como super-Estado masónico”. Se trata de un artículo en la que Evola resume lo esencial de su posición sobre la masonería que ha había anticipado en los últimos capítulos de “El Misterio del Grial”, unidos bajo el rótulo general de “La herencia del Grial” y uno de cuyos párrafos estaba destinado a analizar las relaciones entre el Grial y la masonería.

DEL ESOTERISMO A LA SUBVERSIÓN MASÓNICA

Nuestro artículo sobre la Sociedad de Naciones como super-Estado masónico, aparecido en el nº de febrero de Vita Italiana, ha provocado en algunas reacciones de las que será bueno hablar, pues la respuesta que es preciso facilitar a este respecto puede interesar a los que se preocupan seriamente del problema masónico.

Para resaltar la importancia de esta pregunta y justificar a todos los efectos la actitud antimasónica, es preciso abordar algunos puntos que habitualmente suelen ignorar o minusvalorar los adversarios políticos y militantes de la masonería. Es cierto que para las tareas inmediatas de la acción, estos puntos no se imponen directamente, y no es tampoco necesario estudiar, histórica y doctrinalmente, la esencia de la masonería bajo su forma actual para tomar posición a este respecto. Sin embargo, nadie negará que una actitud tiene todo a ganar mostrándose sólida no sólo sobre el plano práctico, sino también sobre el plano doctrinal, especialmente si se piensa en los que les gusta insistir sobre el aspecto puramente político de algunas actitudes para poder encerrarlas en un dominio contingente e irracional, así como entregarse a reclamaciones en nombre de un ideal que se presume injustamente lesionado.

Precisamente, las precisiones que nos han sido hechas son útiles para profundizar el problema masónico en esta dirección. Son precisiones que muestran a la vez sorpresa y reproche, hasta el punto de que podrían casi resumirse en un: “Tu quoque?”. «Cuanto espíritus partisanos, nacionalistas a ultranza y jesuitas se desencadenan contra la masonería», nos escribe textualmente la persona en cuestión, «no tiene nada extraño: sic sunt tempora. Pero es extraño que se alinee en el mismo campo una persona que, como usted, pretende siempre referirse a puntos de vista superiores; quien ha escrito cosas excelentes sobre el hermetismo, sobre las antiguas tradiciones iniciáticas y sobre el simbolismo; una persona, en fin, cuyas simpatías por la religión dominante no deben ser delirantes, ya que usted es el autor de un libro sobre un imperialismo no precisamente cristiano y el defensor de una interpretación de la Edad Media donde un alto valor es atribuida al gibelinismo, a los Templarios y a otras corrientes análogas».

Tras lo que nuestros corresponsal añade: «¿Debo verdaderamente admitir que usted ignora todo lo que la masonería posee y conserva de tradicionaes y símbolos iniciáticos, sobre todo en el Rito Escocés? Debo creer verdaderamente que los nombres de tantos grados masónicos se han elegido por azar: Chaballero Solar, Sublime Príncipe del Real Secreto, Soberano Príncipe Rosa Cruz, Dignatarios del Sacro Imperio Romano(1), le son desconocidas o no evocan para usted una a una las ideas espirituales y tradicionales que usted tanto aprecia? En el caso de una persona que se aprecia, una manifestación oportunista es siempre penosa. ¿Puede usteddecirme lo que debo pensar cuando usted exponga en las columnas de la Vita Italiana los lugares habituales comunes de la conspiración masónica y sobre la masonería como criatura demoníaca, liberal, judía, etc, etc, dejando todo lo demás al margen».

Nos ha parecido oportuno citar textualmente los reproches que se nos ha formulado, caracterizados tanto por la sinceridad como por la ligereza de nuestro corresponsal. Sin esperar más le diremos lo siguiente: deseáramos que conociera también la realidad de la masonería tal como nosotros la conocemos, aun sin haber sido jamás miembro de la masonería, que conociera las superestructuras simbólicas y todo lo demás sobre lo que usted ha querido atraer nuestra atención. Pues en este caso podría darse perfectamente cuenta de la coherencia de nuestra actitud y comprender que nuestras actitudes políticas no son oportunistas, sino la consecuencia directa de lo que pensamos y profesamos, teórica y doctrinalmente hablando, fuera de toda contingencia ligada a la época.

Dirigiéndonos ahora a los lectores en general, debemos rogarles que nos sigan en una serie de consideraciones que quizás no les serán familiares, porque los elementos en cuestión se refieren esencialmente al aspecto subterráneo -si es que puede llamarse así- de la historia y porque por primera vez quizás estos lectores serán situados ante los ideales de una espiritualidad que no debe ser juzgada solamente desde el punto de vista de la religión occidental. Esto es necesario, pues no se puede profundizar una cuestión, como la que hemos suscitado, sin referirse a los inicios. Y estos son anteriores al mundo moderno y a las ideas que le son familiares.

No queremos ciertamente abordar el problema de los orígenes históricos de la masonería, problema, por lo demás, complicado, si no fuera necesario empezar precisando lo que se entiende por masonería: a saber, la asociación semisecreta y militantes aparecida en los tiempos modernos, o bien los antecedentes que esta organización ciertamente ha tenido y que presentan un carácter muy diferente. Nuestro objetivo nos obliga a detenernos ante todo en la masonería entendida en el primer sentido, la cual fue verosímilmente organizada (primero en Inglaterra, luego en Francia) entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, es decir en una época inmediatamente posterior a la que registró la aparición de un movimiento muy enigmático que dio mucho que hablar en Europa -el movimiento Rosa Cruz- cuando dejó de manifestarse sobre el plano sensible (2).

Bajo esta forma y en todas sus expresiones prácticas, la masonería ha estado estrechamente relacionada con la filosofía de las Luces, el enciclopedismo, el racionalismo y, en general, a todo el fermento ideológico que precede por poco a la Revolución Francesa. El hecho de que la masonería, política y doctri-

nalmente, haya permanecido fiel hasta hoy a esta ideología, es algo que nadie puede seriamente contestar; las declaraciones más más explícitas hechas por los representantes más autorizados y más oficiales de la masonería, no pueden confirmar más que esta opinión. Los «Inmortales Principios» permanecen, en lo esencial, como credo másónico. Estos principios son empleados para una acción revolucionaria global y para una lucha contra todo principio de autoridad, sea en el terreno político, sea en el político-espiritual (como la Iglesia). En nuestro artículo precedente que ha sido «incriminado», no hemos inventado nada, sino simplemente nos hemos limitado a resumir el informe oficial de un congreso internacional masónico, y la persistencia de la misma actitud, con la defensa tenaz y militantes de los principios de la democracia, del libre pensamiento y de la antijerarquía, han aparecido claramente.

Pero existe también en la masonería un orden jerárquico interno, no menos que una tradición simbólica y ritual, que parecen abiertamente opuestos a tales actitudes y que parecen remitir a doctrinas o a corrientes anteriores a la forma actual de la masonería y de un carácter espiritual indiscutible. A este respecto, nuestra crítica es razonable. Precisar la naturaleza de estas corrientes bajo el ángulo de la exactitud histórica no es una tarea fácil ; puede decirse, por regla general, que lo que figura en esta parte extrapolítica de la masonería se refiere en primer lugar a elementos reosacrucianos e incluso quizás templarios; en segundo lugar a elementos paganos y herméticos (refiriéndose a los antiguos misterios egipcios y al simbolismo alquímico de las transmutaciones); en tercer lugar a elementos hebraicos. Pero esta última componente hebraica deriva de doctrinas metafísicas, como las de la Kabbale y del Zohar, y no tiene nada que ver con lo que debía ser más tarde la influencia judaica con ocasión de la convergencia internacional masónica y de la internacional judía. Se podría, eventualmente, conceder que el carácter sincrético de este conjuntom no concierne mas que a las apariencias: en efecto, en razón de su naturaleza misma, las enseñanzas de escuelas de este género remiten siempre a una fundamental unidad de doctrina y de intención. Pero no se trata ahora de insistir en este punto.

La cuestión esencial es más bien esta: ¿existe una relación -y si existe cuál es- entre esta doctrina y la tendencia política y revolucionaria de la masonería moderna?

Algunos han abordado la cuestión y han incluso propuesto una solución que, en nuestra opinión, revela más, sin embargo, sobre la prevención que de una estudio correcto del sujeto y de un conocimiento directo de lo cual se trata. Así puede hablarse de una especie de tradición perenne de naturaleza más o menos luciferina y anticristiana recorriendo a través de toda la historia: una tradición de eterna revuelta, de eterno «rebelismo», como diría nuestro amigo Cavallucci, que habría tomado tal o cual forma, manifestándose primeramente como herejía, revuelta espiritual, como el trabajo subterráneo y maldito de las sectas y de escuelas ocultas, luego como fermento revolucionario propiamente dicho, subversión política, conspiración internacional contra cualquier forma de autoridad y de tradición. De donde deriva la relación con la masonería contemporánea, con su acción desagregadora y su feroz anticatolicismo.

Tal presentación del problema, a primera vista atrayente en razón de su simplicidad, no se muestra sin embargo convincente, y esto por distintas razones. No

señalaremos aquí más que dos. Primeramente, si se admite que los antecedentes de la masonería son los indicados antes, nos encontramos entonces que se remite a tradiciones efectivamente anteriores al cristianismo y que no pueden ser, por tanto, definidas como anticristianas o anticatólicas en lo que respecta a su contenido específico y positivo. En segundo lugar, estas tradiciones tuvieron siempre, en su origen, un carácter aristocrático: la iniciación y los misterios fueron originariamente un privilegio de las antiguas castas reales y sacerdotales; constituyeron en Egipto el fundamento mismo de la realeza solar, mientras que en la India definieron la esencia de las castas «arias» dominadoras, concebidas como divinas en oposición a las castas «demoníacas» de los pueblos sometidos, y así sucesivamente. Mas tarde, en fin, corrientes gibelinas presentando aspectos esotéricos lucharon contra la autoridad de la Iglesia, ciertamente, pero no en función de la negación revolucionaria de toda autoridad en general, sino que admitían y veneraban como autoridad suprema la del emperador de derecho divino, a menudo considerado como representante de la religión superior, real y sacerdotal, de Melkisedek. Y hasta los Rosa Cruces, que hasta el siglo XVIII, los mitos del Regnum y de un místico Imperator Romanus no dejaron a animar a estas corrientes. No se podría en consecuencia reunir todo esto bajo un común denominador revolucionario y antijerárquico; en cuanto a la tradición «luciferina» generadora de la masonería, se trata de algo completamente fantasmal.

¿Entonces? ¿Es preciso pensar que la relación entre los antecedentes indicados a los que la masonería ritual toma prestados muchas cosas y la organización masónica revolucionaria, no es una relación de continuidad o de filiación, sino más bien una forma de inversión corruptora y, podríamos añadir incluso, prevencadora?

Expliquémonos partiendo de una premisa muy precisa. Aquel que observa con una mirada aguda la historia de la civilización, llega a constatar la existencia de una tradición de espiritualidad que no puede ser desviada a la espiritualidad cristiana que ha existido antes de esta religión y que, luego, solamente en razón de circunstancias particulares, todo en ocasiones un aspecto anticatólico. Nos hemos contentado con decir «que no puede ser desviada», en tanto que es «diferente», y nos guardaremos mucho de abordar aquí la cuestión de saber si se trata de una relación de superioridad o de inferioridad. El principio de esta tradición, es que el hombre puede liberarse por sí mismo del lazo de la naturaleza mortal y elevarse hasta la iluminación espiritual (4); que puede acceder en el terreno del espíritu a la misma dignidad que la de un jefe y de un señor libre sobre esta tierra; que existe un Regnum invisible del que forman parte todos los portadores de esta espiritualidad, sea la nación donde han nacido y donde viven; que la suprema autoridad debe proceder de este Regnum y de sus eventuales y más o menos perfectas manifestaciones. En la medida en que la religión cristiana afirma esencialmente la condición de la gracia y de la redención; sitúa al hombre, incluso santo, en una relación infranqueable de subordinación en relación a un Dios personal; afirma, como suprema, la autoridad de la Iglesia, que es la autoridad del clero, no de los seres «divinos», sino de los mediadores de lo divino; en esta medida hay una diferencia efectiva entre las dos tradiciones, diferencia que, en ciertas circunstancias, puede fácilmente degenerar en un antagonismo brutal.

Mientras que el catolicismo permaneció en la historia más o menos idéntico a sí mismo tras el período de su formulación dogmática y jerárquica definitiva, la otra tradición, al menos en el plano exterior e histórico, ha terminado por dispersarse en diversos movimientos y sectas, mientras que los contenidos e ideales de esta tradición fueron completamente pervertidos y sus doctrinas, incomprensibles, terminaron transformándose en peligrosos instrumentos de fuerzas verdaderamente oscuras, que debían adaptarlas de manera falseada y, fundamentalmente, no para crear una réplica de la Iglesia, en el nombre de otro ideal igualmente espiritual, sino para atacar el principio mismo de la autoridad espiritual en el nombre de una revuelta de lo humano como simple individuo o como comunidad laica.

Habría mucho que decir sobre este tema pero debemos contentarnos aquí con una breve alusión. Subrayaremos pues que con la Reforma ya se está ante una situación de este tipo. Mientras que los emperadores gibelinos luchaban contra la Iglesia porque reivindicaban para su función una dignidad suprema y sobrenatural, en sus sucesores, los Príncipes alemanes, no permanece esta actitud más que en su aspecto negativo y polémico, a saber como «pasión antiromana», que desde entonces procede únicamente de su voluntad de asegurarse una autonomía y una libertad que ningún príncipe superior justificaban. Es por ello que estos Principios no dudaron en sostener y abrazar la herejía de Lucero. Por lo demás, esta precisión no nos aleja ni un poco de nuestro tema: pues se sabe que, bajo su forma actual, la masonería esta igualmente ligada a la internacional protestante de origen calvinista y puritano y que extrae de esta conexión uno de los elementos de su actitud anticatólica.

En un estadio involucri más avanzado, no se dudará en utilizar instrumentos aún más bajos, y es así que el libre pensamiento, las Luces, el racionalismo y todo el bagaje de mitos de la ideología laica y «moderna» se convertirán en los caballos de batalla del combate contra la Iglesia.

En esta etapa tiene lugar la recuperación «inferiorizante», corruptora y casi demoníaca de algunos principios. El equívoco ligado al término «luces» es ya muy significativo. Originalmente, este término se refería de forma exclusiva a la iluminación espiritual superracional y a la doctrina que le corresponde, doctrina profesada por algunas escuelas no teniendo, inicialmente, verdadera finalidad política. Pero luego, tras la interferencia de los «Iluminés de Baviera» con ciertas ramas de la masonería, el término se convirtió en sinónimo de racionalismo, es decir, precisamente de lo opuesto, y el racionalismo, a su vez, se hizo el órgano de una crítica corrosiva de toda enseñanza espiritual, de todo saber de origen trascendente, de toda fe.

Lo mismo, exactamente, se verifica con el individualismo, el liberalismo y la democracia. Mientras que en la India aria y en la Grecia antigua, «libre» implicaba esencialmente al «ser que había despertado», el hombre que ha superado su naturaleza humana mortal; mientras que en el hermetismo la «raza inmortal y autónoma de los sin-rey» designaba a los que, según la enselanza de la tradición, habían «realizado» la eternidad; mientras que hasta la Edad Media –y es preciso ver aquí la última forma de una concepción original espiritual- solo era «libre» el noble, «libre señor», Freiherr, el antiguo patriciado, la alta nobleza podían solo aspirar a la igualdad de los «pares»; vemos claramente mediante qué verdadera

profanación, realizada mediante el desplazamiento a un plano bajamente humano, laico y temporal todo esto se encuentra deformado en los «Inmortales principios» del liberalismo y de la democracia, y como esta perversión debía estar en el principio de toda revuelta. Como también el derecho aristocrático se invirtió en la usurpación democrática, formando el rechazo, en individuos tanto como en las masas, de toda especie de autoridad y de diferencia. Paralelamente a todo esto, incluso el viejo ideal supranacional del Regnum debía secularizarse y corromperse, para terminar al nivel de la Internationale democrática, y aparecer hasta en las perspectivas últimas de los planes de la subversión mundial, tal como se expresa en la arte de verdad que poseen escritos del género, por ejemplo, de los famosos Protocolos de los Ancianos Sabios de Sión.

Es así que puede llegar a comprenderse sin duda la forma actual y militante de la masonería, y cada cual podrá extraer, del conjunto de nuestras breves consideraciones, las deducciones particulares que más le interesen. Es precisamente por ello por lo que consideraciones que la masonería posee aún una herencia tradicional –que revela, en ella misma, otro nivel completamente diferente – que permite suponer que es uno de los «cuerpos» en los cuales influencias mucho más subterráneas de lo que imagina la política política, han actuado de una forma siniestramente destructora y, digamos, demoníaca. Esto, naturalmente, si se admite la existencia de tal continuidad entre las antiguas tradiciones iniciáticas o históricas y la masonería moderna. La otra hipótesis enuncia que la masonería ha utilizado, más o menos abusivamente, mitos y símbolos procedentes de las fuentes más dispares, sin la menor filiación regular y legítima. No vamos ahora a aclarar este último punto: pero es cierto que, si desde el principio, la organización masónica hubiera sido dirigida por jefes tradicionalmente cualificados (en el sentido de las doctrinas mencionadas antes), jamás hubiera podido terminar como terminó, y no desde hace poco, sino desde poco antes de la misma Revolución Francesa. Parece pues verosímil que se pueda hablar de decadencia en el caso de la masonería y cual fue siempre, más o menos, lo que debería convertirse de forma cada vez más explícita luego. Parece también que no haya existido ninguna relación con los «superiores desconocidos» de los que se hablaba tanto en las logias, antes de caer, esto también en una ridícula engaño (las tradiciones quieren que estos «superiores», como los últimos Rosa Cruces desde un siglo y medio antes, ya habían abandonado definitivamente Europa para retirarse, según cierto simbolismo, allí donde también, según otras leyendas, se retiraron los últimos caballeros del Grial ...).

Algo es seguro: lo «invisible» juega en la masonería como en la revolución mundial, un papel importante, pero es un «invisible» en el sentido propiamente «infernal» del término, que tenemos el deber de combatir sin tregua en el nombre del espíritu, antes mismo de hacerlo, también, en nombre de una adhesión política, de una confesión religiosa o de un juramento de partido.

SOBRE LAS RELACIONES ENTRE EL JUDAÍSMO Y LA MASONERÍA.

El artículo que hemos traducido de la obra francesa de Evola sobre la francmasonería fue escrito en los años 30 y establece algunos puntos de discusión que, sin duda, suscitarán polémicas. Evola conocía perfectamente a la masonería a través de Arturo Reghini, masón pitagórico de alto grado y cofundador del Grupo de Ur. Evola trae a colación algunos de los temas más habituales sobre la masonería (su simbolismo y elementos judíos que agrupa) y referencias y declaraciones sobre la implicación de judíos en el interior de la masonería. Pero Evola no cae en la simplificación "judíos controlan masones para sus fines". El problema no es este, sino mucho más profundo.

LAS RELACIONES ENTRE EL JUDAÍSMO Y LA MASONERÍA

El problema de las relaciones entre el judaísmo y la masonería es seguramente uno de los más importantes para los que han decidido combatir contra lo que ha podido llamarse, con una expresión eficaz, "la dictadura de los poderes ocultos" de nuestra época. Este problema, por lo demás, no es nuevo: en Alemania, sobre todo, frecuentemente el antisemitismo militante ha suscitado interés. Sin embargo, como suele ocurrir, no siempre se ha llegado a conclusiones sólidas; se ha construido un «mito» (cuya eficacia y justificación práctica no se trata de discutir aquí), pero ahora se trata de llegar a puntos de vista objetivos sobre este tema.

Es preciso, por otra parte, reconocer que las investigaciones de este tipo no son fáciles, no sólo porque afectan a organizaciones más o menos rodeadas de secreto y misterio, sino también y sobre todo, porque afectan, no tanto a estas organizaciones en sí mismas, o a tales sociedades políticas semi-secretas, como a las influencias aún más subterráneas de las que dependen, lo sepan o no, directa o indirectamente. Por ello no se deberá lamentar que desarrollando algunas breves consideraciones sobre este tema, nos mantengamos en un plano inductivo e intentemos alcanzar algo positivo en este orden de ideas antes que en el de los hechos propiamente dichos.

El problema de las relaciones entre la masonería y el judaísmo presenta tres aspectos principales: doctrinal, ético y político.

Empezando por el primero, está bastante extendida la convicción de que la influencia judía ha operado en la masonería, desde sus orígenes históricos, ya que gran parte del ritual y del simbolismo masónico contienen elementos procedentes de la tradición judía, sea bíblica o kabalística. El simbolismo del Templo de Salomón es central en la masonería, hasta el punto de que en algunas logias nórdicas, el Gran Maestre lleva el título de Vicarius Salomonis. Además la estrella de seis puntas, llamada también «sello de Salomón», figura entre los principales emblemas masónicos. La leyenda de Hiram, sobre la que volveremos más adelante, es de origen judío, al igual –y esto es indiscutible– que numerosas "palabras de pase" y diferentes grados masónicos, como por ejemplo Tubalcaín, Schibboleth, Guiblim, Jachin, Bohaz, etc. En cuanto al personaje al cual se atri-

buye generalmente un papel decisivo en la organización del aspecto interno de la masonería anglo-sajona, Elías Ashmole, era judío.

Si todo esto es indiscutible, y si se puede añadir numerosos elementos del mismo tipo, sin embargo, algunas reservas se imponen. Es preciso, primeramente, subrayar que junto a estos elementos judíos, existen muchos otros, en el simbolismo masónico, que se refieren a tradiciones no judaicas, herméticas, pitagóricas, rosacruceanas, e incluso algunos secretos de las corporaciones medievales, sobre todo la de los “constructores”.

En segundo lugar, los elementos judaicos, en sí mismos, pertenecen a una especie de esoterismo que, como la Kábala, fue siempre considerada con reservas por la ortodoxia talmúdica, que está en el centro del judaísmo propiamente dicho.

Finalmente, es preciso señalar que si el hecho de haber tomado prestados elementos a la tradición judía es considerada como una acusación, entonces esa misma acusación podría extenderse contra el mismo cristianismo; esta vía es la asumida efectivamente por la vía seguida con coherencia por el antisemitismo racista radical que describe la trayectoria de un boomerang: alimentado originariamente contra los judíos por la Iglesia, la masonería amenaza igualmente con volverse contra esta en razón de lo que ella conserva de judaico. Pero el argumento más decisivo a este respecto, es que en todas partes donde se trata de un esoterismo y de un simbolismo verdaderos, se encuentra un plano virtualmente metafísico, donde convergen, en sus principios fundamentales, todas las tradiciones, donde el aspecto contingente y humano de cada una de ellas no tiene más que un débil peso. El judaísmo, justamente combatido por el frente de las revoluciones nacionales, no tiene nada que ver con este plano: su aspecto “oculto” es de una naturaleza completamente diferente. Es cierto que siempre se puede preguntar por qué la masonería ha privilegiado, precisamente, símbolos judaicos; es cierto que se puede preguntar también si el recurso, incluso inconsciente y formalista, a algunas fórmulas y a ciertos ritos relacionados con una tradición dada no sirve para establecer invisiblemente relaciones con algunas “influencias” inseparables del pueblo portador de la mencionada tradición. Si este último problema es de más importancia de lo que supone buen número de personas, es claro, sin embargo, que su estudio implicaría consideraciones de carácter “técnico” que no podrían tener cabida aquí, en tanto que remiten a nociones ciertamente ajenas a la mayoría de nuestro público. Por lo demás, lo que se podría eventualmente establecer a este respecto, debería encontrar, a título de prueba, una contrapartida en el orden de los hechos, algo que equivale, en el fondo, a definir directamente las relaciones entre judaísmo y masonería en los demás planos, más condiciones y más exteriores.

En lo que respecta al primer punto, no hay pues gran cosa a reprochar a la masonería, bajo pretexto de que posee una componente judaica. Ya hemos demostrado en un precedente artículo que todo lo que es “esoterismo” en la masonería ha sufrido una inversión que ha destruido y pervertido completamente su espíritu original. Lo que comporta sobre todo en la masonería moderna, es su ideología político-social y el pathos que se relaciona con él. Así puede entenderse un segundo aspecto del problema que consiste en ver que el judaísmo y la masonería comparten el mismo plan.

Ya hemos aludido a la leyenda de Hiram. Se trata de un personaje que figura en la Biblia (como Adon Hiram), pero sobre todo en el Talmud. En la masonería, es contemplado como el constructor del Templo de Salomón, traidoramente asesinado por sus tres compañeros, que querían arrancarle el secreto del arte de los constructores y que hacen desaparecer su cadáver. Cada masón admitido en la ceremonia del Tercer Grado es considerado como Hirán reencontrado que renace, y que por este renacimiento se eleva a la dignidad de Maestro de la secta. Algunos (Ragon, Reghini) han querido ver aquí una correspondencia con el simbolismo de las iniciaciones clásicas, eleusinas y dionisiacas.

Comparación tendenciosa, y que, de todas formas, no es válida más que en la medida en que estas mismas iniciaciones antiguas sufrieron una influencia asiática, judaica o levantina. El pathos de la víctima predestinada y la espera de su renacimiento conforme a la justicia, son elementos específicamente semíticos, que, por otra parte, impregnan de manera pandémica al «pueblo elegido» a partir de su caída. Esta figura de Hiram, esencial en la masonería, hace obligatoriamente pensar en el personaje llamado, en el Kahal y en un cierto judaísmo sionista internacional, el «Príncipe de la Servidumbre», concebido como el Maestro supremo durante el período que separa aún a Israel de su nuevo “Reino”. Pero, generalmente aún, se puede admitir que leyendas como las de Hiram, ofrecen un gran margen al desarrollo de los puntos de vista a la vez humanitarios y revueltos; y, en este terreno, el encuentro entre judaísmo y masonería, indiscutible, se confunde casi con la identidad. Esto explica que la masonería a menudo haya aparecido a los judíos como un complemento de la ley judía e incluso como el instrumento activo de su esperanza mesiánica, naturalmente y duramente secularizada, democratizada y materializada.

El masón Otto Hieber ha escrito textualmente en sus *Leitfaden durch die Ordenslehre der grossen Landloge von Deutschland*: «El Maestro nos ha enseñado a amar a cada hombre como un hermano y el judío, es con el mismo derecho que nosotros, hijo de Dios. En tanto haya en nuestro credo la afirmación de los derechos humanos, existirá la cuestión judía, y con la opresión del judío es también nuestro más alto principio el que resultará lesionado». Se encuentra la exacta contrapartida de estas manifestaciones en declaraciones emanadas del judaísmo, por ejemplo esta: «Israel no desea más que la justicia social. La corte, el ejército, la aristocracia hereditaria, le resultan ociosas. La idea de patria es para él la idea de justicia y la idea de justicia es la igualdad social». Israel realiza incansablemente «su misión histórica de redentor de la libertad de los pueblos, de Mesías colectivo de los derechos del hombre» en favor «del régimen igualitario y nivelador (sic) de las repúblicas, naturalmente verdaderas repúblicas y no repúblicas burguesas» (Elie Eberlin, *Les Juifs d'aujourd'hui*, p. 136, 143, 153). Y cuando se sabe que todo esto corresponde muy exactamente a la ideología y la acción masónicas, palabras como estas no deberían sorprender: «El espíritu de la masonería, es el espíritu del judaísmo en sus concepciones más fundamentales: son sus ideas mismas, su lengua misma y casi su organización» (en *Vérité Israélite*, cf. de Poncins, p. 243).

En el primer artículo de esta serie, los lectores han podido conocer documentos que muestran de manera irrefutable la convergencia de la idea societaria con la idea y la acción masónicas. Entre los numerosos testimonios judíos correspondientes, he aquí uno de los más significativos: «La Sociedad de Naciones no es

tanto una creación de Wilson como una obra magnífica del judaísmo, de la que podemos estar orgullosos. La idea societaria se refiere a la de los grandes poetas de Israel. Isaías, dice que las espadas deberán ceder el lugar a las carretas y que nunca un pueblo deberá combatir a otro. La Sociedad de Naciones nos remite a este viejo conjunto de ideas judías. Su origen se remonta a la visión del mundo de los profetas, compenetrando de amor al mundo entero. También la idea de la fraternización de los pueblos es una herencia típicamente judaica» (cf. Fritsch, p. 202). Ya hemos visto que el congreso internacional masónico que tuvo lugar en 1917 en París indicaba, entre los verdaderos objetivos de la guerra mundial, además la constitución de la Sociedad de Naciones, la destrucción de las formas imperiales y monárquicas existen aún en Europa Central; pero es cierto también que los judíos veían en el hundimiento de estas formas «insostenibles» (según la expresión del judío Ludwig) la desaparición de un obstáculo esencial para la realización de su política (cf., por ejemplo, la revista *Der Jude*, número de enero de 1919).

No deberíamos extrañarnos por un cierto número de elementos judíos que hayan afluído en las filas de la masonería y lo hayan hecho todo para convertirlo en uno de sus primeros y más poderosos instrumentos de trabajo. La hipótesis extremista, según la cual los judíos habrán creado la masonería en vistas de una dominación oculta del mundo, no puede, en nuestra opinión, ser tomado en serio. Pero es preciso admitir que en la internacional judía de un lado, y en la forma política moderna de la masonería, del otro, se manifiestan influencias estrechamente emparentadas. Sobre esta base, a medida que la masonería se orientaba hacia un humanitarismo subversivo y antijerárquico, el judaísmo debía representar en el seno de la secta un papel quizás más importante que el que los profanos, e incluso también de los masones de alto grado, pueden haber sospechado. En 1848 ya, el barón von Knigge, miembro de las diferentes logias de la masonería alemana que tuvieron, hasta tiempos relativamente recientes, como algunas logias inglesas, un carácter conservador, creyó necesario denunciar el peligro de las infiltraciones judías en la masonería, comprendiendo que los judíos «veían en la masonería un medio para consolidar su movimiento hacia un reino secreto». En 1928, tras un discurso entusiasta sobre la masonería, el rabino M.J. Merrit tuvo ocasión de decir: «No pudo existir lugar de culto masónico más propicio que éste, ya que la masonería es inseparable de la historia del pueblo al cual este templo (un templo judío) pertenece: en verdad, la masonería ha nacido de Israel». Otra declaración muy reveladora (citada por Vaulliaud): «La esperanza que sostiene y fortifica la masonería, es la que aclara y confirma Israel en su vida dolorosa, mostrándole el triunfo seguro en el porvenir. El advenimiento de los tiempos mesiánicos, ¿acaso no es la constatación solemne y proclama definitiva de los principios eternos de la fraternidad y del amor, la asociación de todos los corazones y de todos los esfuerzos, la coronación de esta maravillosa oración de todos los pueblos de los que Jerusalén será el centro y el símbolo triunfante? Como siempre, esta declaración de amor encuentra una respuesta inmediata en la masonería. Apoyándose aparentemente sobre el hecho de que la iglesia judía no tiene dogmas, sino símbolos, al igual que la masonería, el diario masónico *Acacia* afirmó: «Es por esto que la iglesia israelita es nuestra aliada natural, por esto nos apoya, por esto un buen número de judíos militante en nuestras filas».

Hemos llegado aquí al punto más importante para nuestro problema, que recibe sin embargo distintas respuestas según las ideas que uno se haga de la acción efectiva del judaísmo y de sus finalidades, suponiendo que se pueda verdaderamente hablar de finalidades en el sentido de un plano unitario internacional. Hacer estadísticas para establecer el porcentaje de judíos en el seno de la masonería no es decisivo, pues la táctica judía es suficientemente conocida; como la de todo poder enmascarado, no consiste en imponerse por el número, sino mediante una infiltración oportuna que permite controlar insensiblemente, desde lo alto y desde los bastidores, todos los nudos vitales de una organización dada; por ello una investigación en esta dirección está condenado, por la misma naturaleza de las cosas, a perderse entre las arenas. La convergencia entre la masonería y el judaísmo revela más o menos un dominio de «afinidades electivas»: basta recordar que el judío espontáneamente fomenta y sostiene toda idea liberal, democrática e internacional, simplemente porque ningún pueblo más que el pueblo judío, en razón de su condición, gana al triunfar ideologías de este tipo y a la eliminación de todo orden jerárquico y autoritario, nacional y tradicional. Además, el resentimiento secular del judío contra el catolicismo encaja de maravilla con el odio masónico hacia Roma y con el símbolo de un Templo que lleva un nombre judío, el cual, en último análisis, sirve de punto de encuentro a todas las fuerzas de un frente internacional hostil a la autoridad supranacional católica.

Pero las cosas se presentan de otra forma si se estima que la acción destructora ejercida –sea con circunspección o sea instintivamente– en tantos dominios por numerosos elementos judíos, no expresa las verdaderas finalidades secretas del judaísmo. Si se alude al mito de los famosos Protocolos, esta acción no es más que preparatoria en relación a los fines ulteriores perfectamente conocidos por jefes de la internacional judía, suponiendo que estos jefes existan, fines por así decirlo inmanente al «espíritu» de Israel. Por lo demás, no es necesario referirse a un documento tan controvertido como los Protocolos: numerosas declaraciones positivas pueden despertar sospechas análogas, y nos contentaremos recordando, por ejemplo, palabras poco conocidas que Baruch Levi escribió a Karl Marx, que vale la pena reproducir: «El pueblo judío, en tanto que colectividad, será su propio Mesías. Su dominación sobre el mundo será realizada por la unión de las otras razas humanas, la eliminación de las fronteras y de las monarquías, que son los bastiones del particularismo y por la constitución de una república mundial, en el seno de la cual los judíos gozarán de sus derechos. En esta nueva organización de la humanidad, los hijos de Israel, hoy dispersos por todo el mundo, podrán convertirse por todas partes en el elemento dirigente, sobre todo cuando logren situar a las masas obreras bajo el firme control de algunos de ellos. Los gobiernos de los pueblos forman la república mundial, con la ayuda del proletariado, sin que este reclame esfuerzos, caerán todos en manos de los judíos. La propiedad privada podrá ser sometida entonces a los gobiernos de la raza judía, que administrarán los bienes del Estado. Así será realizada la promesa del Talmud, según la cual los judíos, cuando el tiempo haya llegado, poseerán las llaves de los bienes de todos los pueblos de la tierra» (cf. *Revue de Paris*, XXXV, 11, p. 574).

Resulta una paradoja tan singular como instructiva: el verdadero judío es tanto más antitradicionalista respecto a otros y al medio en que evoluciona, cuando está profundamente unido a su pueblo y a su tradición. Se trata pues de ver si

las tendencias humanitaristas y democráticas del judaísmo no son más que formas de hipocresía, en el sentido donde la libertad con la que sueña el judío en el seno del mundo nivelado y « fraternalista » de los ideales masónico-liberales y otros respondería, no a la intención de los judíos de fundirse y desaparecer en este torbellino supranacional, sino que sería por el contrario la condición necesaria de una acción destinada a la afirmación de Israel y al hundimiento, en beneficio de este pueblo, de las relaciones de subordinación que conoció en el mundo antiliberal y tradicional. El hecho es que por todas partes donde los judíos han tenido las manos libres, han sabido llegar rápidamente a importantes puestos dirigentes en la vida pública, son cesar de mantener contactos, conforme a la solidaridad tenaz y “mutualista” de una secta. ¿Es posible como diría un matemático, «extrapolar» el alcance de este hecho e interpretar en función del mismo la acción global del judaísmo liberal-demócrata? Tal es, ciertamente, una cuestión grave. Equivale a preguntarse si no hay tras el judaísmo como antitradición -mas o menos ligada a todos los elementos subversivos de la época actual- un judaísmo como tradición, manteniendo con el primero la misma relación que el de un estado mayor con sus tropas. Si fuera así, se podría compartir la convicción de un historiador de la masonería, Schwarz-Bostunitsch, según el cual «el secreto de la masonería, es el judío». Repetimos que no queremos caer en el mito, sino más bien referirnos a algunas conexiones invisible que, en el dinamismo de las fuerzas más profundas de la historia, pueden ser decisivas para comprender el sentido último de algunas corrientes colectivas, sobre todo cuando estas no están privadas de evocaciones rituales y cuando presentan una apariencia de jerarquía, sin que las energías así organizadas tengan un punto de referencia firme en jefes visibles.

De todas formas, es evidente, desde el punto de vista práctico, que la primera hipótesis lleva a las mismas consecuencias que la otra. Política y socialmente hablando, masonería y judaísmo pertenecen al mismo frente. Y oponerse a él es necesario, se trata de combatir simplemente una utopía humanitaria niveladora, encontrando en si misma su principios y su fin, o bien que se trata así de paralizar uno de los principales instrumentos al servicio de la voluntad de poder oculto de una raza que no es la nuestra, y cuyo triunfo, visible o invisible, no tendría otro significado más que el declive de la más preciosa herencia de la mejor cultura indo-europea.

© Por la traducción al castellano: Ernesto Milà – infokrisis@yahoo.es

LA GUERRA OCULTA. MALYNSKI Y DE PONCINS

Una de las preocupaciones que Evola mantuvo a lo largo de casi toda su vida, fue el interés por desenmarañar todo lo que René Guénon había llamado “contra-iniciación” y de la que no había aportado, a decir verdad, muchos datos, sino tan solo una base teórica. Evola, prefiere descender al terreno de lo concreto y establecer los caminos a través de los que la contra-tradición cristaliza. El artículo que reproducimos se sitúa en este contexto y es un comentario a la obra de Malynski y de Poncins sobre la “guerra oculta”

LA GUERRA OCULTA

De diciembre de 1936 a septiembre de 1941, Julius Evola publicó cuarenta artículos sobre el problema judío en diversas revistas italianas, especialmente en La Vita Italiana, firmados con el seudónimo de «Arthos», salvo ocho firmados con su nombre, entre ellos “La Guerra occulta - Ebrei e massoni alla conquista del mondo” (“La guerra oculta – Judíos y francmasones a la conquista del mundo”), que, publicado en Vita Italiana en diciembre de 1936, es precisamente el primero de esta serie de artículos, fuera de la “L’Internazionale ebraica e la profezia della nuova guerra mondiale secondo Ludendorff” (“La Internacional judía y la profecía de la nueva guerra mundial según Ludendorff”), aparecido en 1932, que permanece actualmente inencontrable.

Treinta y uno de estos textos, entre ellos “La Guerra occulta”, todos publicados en La Vita Italiana de Giovanni Preziosi, han sido reunidos por Il Cinabro en una antología a la cual este editor ha elegido para dar el título a una serie de tres artículos de Evola, aparecidos en esta revista en 1936, sobre la acción destructiva del judaísmo: “Il “Genio d’Israele”” (“El “Genio de Israel””). Opción legítima, porque, tal como Il Cinabro recuerda en la nota bibliográfica, es Evola mismo quien había indicado, en el primero de estos tres textos, el carácter orgánico del estudio del judaísmo que debía desarrollar luego en una larga serie de artículos, “cuya coherencia sistemática no escapará sin duda al lector atento de La Vita Italiana”.

Y puesto que “La Guerra occulta” es un resumen de “La Guerre occulta” de Malynski y de Poncins (G.Beauchesne, Paris, 1936; Editions Delacroix, 2002), recordamos que Julius Evola tradujo esta obra al italiano, publicado en Hoepli el año 1939: “La Guerra occulta - Ebrei e massoni alla conquista del mondo” (“La guerra oculta – Judíos y masones a la conquista del mundo”); el subtítulo, que no figura en el original, es de él. Comporta variantes, añadidos y supresiones, más o menos notables, siguiendo capítulos, siempre notables en donde se trata sobre la historia oculta contemporánea de Italia.

Los añadidos de Evola al texto de Léon de Poncins y del conde de Malynski están indicados en negrilla; las supresiones, en itálica; las variantes están subrayadas.

“La Guerra oculta”: Judíos y franc-masones a la conquista del mundo

Es ciertamente agradable leer un libro como el que ha sido recientemente publicado por Emmanuel Malynski y Léon de Poncins, “La Guerre occulte” (G.Beauchesne, Paris, 1936). En efecto, esta es una de las únicas publicaciones contemporáneas que tiene el valor de ser incondicional, de adoptar una idea y de estudiar a fondo, sin retroceder. Posiciones de este tipo tienen una justificación pragmática indiscutible. Sometes la validez de una idea a esta acrobacia de la que hablaba Wilde diciendo que, para experimentar la solidez de una verdad, es preciso verla sobre una cuerda raída. Y, actualmente, esto es lo que hay que hacer, al menos sobre el terreno ideológico, no solamente en vistas de clarificar la doctrina, sino también con un fin más concreto, que explicaremos refiriéndonos a consideraciones desarrolladas, en un orden de ideas próximo a aquel al cual se liga el libro en cuestión, para Guénon en un artículo recientemente publicado en “Regime Fascista”. Guénon ha señalado con perspicacia que uno de los medios más eficaces utilizados por las fuerzas oscuras que actúan en nuestra época para paralizar o limitar las reacciones de los que ven el carácter anormal y el desorden de una época como esta consiste en dirigir estas reacciones hacia algunos estadios precedentes, y menos avanzados, de la desviación, estadios a los cuales el desorden no se había convertido en tan perceptible y parecía, por así decir, más aceptable. Actualmente, hay muchos que no comprenden el encadenamiento implacable de las causas y de los efectos en la historia, y sus esfuerzos, que se limitan a tal o cual dominio particular y se fijan principalmente en simples consecuencias, se encuentran limitados y neutralizados. Atraídos por formas que parecen positivas porque presentan los mismos virus, sino, por así decir, en más débiles dosis, están lejos de alcanzar el verdadero fin de la reconstrucción.

Estas consideraciones generales no significan sin embargo que aprobemos completamente el libro de Malynski y de Poncins. Su contenido es susceptible de suscitar reacciones, y vivas reacciones, y no solamente en el lector socialista o franc-masón. Sin embargo, lo más interesante y lo más útil, es precisamente analizar la reacción que ha despertado; este análisis nos obligará a profundizar numerosas ideas y a plantear alternativas de importancia capital. Es por ello que pensamos que lo mejor es presentar las ideas esenciales del libro lo más objetivamente posible, planteando también las reservas necesarias..

Se trata pues de una exposición histórica o, mejor dicho, de una interpretación de la historia tendente a comprender la inteligencia secreta que se disimula tras los acontecimientos más significativos del último siglo, su lógica, que, inaccesible para el observador superficial, se muestra, por el contrario, preciso e inexorable desde un punto de vista rigurosamente tradicional, católico y aristocrático. El período estudiado va desde la Santa Alianza a la revolución bolchevique; un siglo de historia, repleto de guerras, de revoluciones, de hundimientos sin fin entre fuerzas económicas y sociales, devastaciones de todo tipo, de las cuales es falso pensar, como se hace a menudo, que se trata de episodios « espontáneos » o que pueden explicarse mediante meros factores históricos aparentes, mientras que, para Malynski y de Poncins, pueden remitir a un verdadero “plan”

y comprenderse como episodios de una lucha a muerte contra la antigua Europa jerárquica.

¿A qué se debe la iniciativa y la organización de tal plan? Para los autores del libro en cuestión, la respuesta no deja lugar a dudas : al judaísmo y a la francmasonería, cuya acción se ejerce, primeramente, sobre dos frentes aparentemente opuestos, pero, en realidad, complementarios, a juzgar por sus fines últimos : el frente de la Internacional revolucionaria (liberal, social-demócrata, marxista, comunista) y el frente de la Internacional financiera o capitalista; además, por medios aún más ocultos, sobre los jefes de Estado y de gobierno, que no se han dado casi nunca cuenta de las verdaderas intenciones que sus acciones y sus decisiones debían tener.

El libro, que lleva el subtítulo de “Judíos y franc-masones a la conquista del mundo”, ofrece, por así decir, una especie de contrapartida documentada o descriptiva a los que desearían ver en qué medida, y en virtud de qué acontecimientos, la historia reciente tiene un sorprendente similitud con los famosos “Protocolos de los Sabios de Sión”, sea o no sea auténtico este documento. A este respecto, pensamos sin embargo, que una reserva se impone, reserva que hemos comentado en varias ocasiones (1¹) y que remite a lo que ha escrito una personalidad conocida, cuyo sentimiento es que el hecho de dirigir la atención general únicamente a los judíos y a los franc-masones, casi como una idea fija, y presentarlos como los únicos responsables de todo tipo de cosas, podría ocultar una trampa y no ser más que una táctica par desviar las miradas de un punto de vista más completo y disimular la verdadera naturaleza de las influencias destructoras en cuestión. Estamos muy lejos de negar hechos precisos y muy conocidos por los lectores de esta revista e incluso contestar el papel que han jugado los judíos en la subversión moderna y en todas las revoluciones, hasta su tutela sobre el aparato dirigente del Estado soviético y de los centros vitales de la Sociedad de Naciones. Pero, para nosotros el problema no es este: la cuestión es saber en qué medida los judíos, su instinto, su resentimiento contra el cristianismo, su organización internacional secreta, han sido ellos mismos instrumentos obedientes de influencias aún más profundas y que deliberadamente llamaremos “demoníacas”. Este sentimiento, que se refuerza si no nos detenemos en los efectos, sino que se remonta, incluso parcialmente, al encadenamiento de causas, como lo hace la exposición socio-histórica de Malynski y de Poncins, aumenta aún si se va aún más lejos y se refiere a fenómenos culturales sin los cuales la acción antitradicional que se ha ejercido a partir de principios del siglo XIX no sería concebible, fenómenos que entran, incluso aún más rigurosamente, en el “plan”, pero del que es poco probable que puedan explicarse mediante influencias judías y masónicas, ya que, el preciso reconocer, que los elementos más determinantes de estos fenómenos han sido la Reforma, el Renacimiento y el Humanismo (2²).

1 Cf. Nuestro opúsculo “Tre Aspetti del problema ebraico” (Mediterranee, Roma, 1936) y nuestro ensayo “Sulle ragioni dell’antisemitismo” (“Las causas del antisemitismo”), en Vita Nova, mayo, junio, agosto, 1933 y en esta revista (noviembre de 1932), nuestro ensayo sobre “L’Internazionale ebraica” (“La internacional judía”).

2 Conviene sin embargo subrayar que Lutero estuvo durante largo tiempo bajo la influencia de los medios judíos que, cuando finalmente lo percibió y escribió « Los judíos y sus mentiras », era demasiado tarde, el mal ya estaba hecho; que Calvino conocido en Francia bajo el nombre de Cauvin (Cohen), era de origen judío, como debía reconocerlo la vanidad de la B’nai B’rith duran-

Pero volvamos a la exposición del libro, que explica primeramente los dos resultados de la lucha subterránea y silenciosa que ha comenzado con la Revolución Francesa y se ha transformado en una especie de asedio a Europa, en la cual los sitiadores sabían perfectamente lo que hacían, mientras que los sitiados no se daban cuenta de lo que pasaba.

“El primer resultado ha sido la conversión de la sexta parte del globo habitado en un foco revolucionario impregnado de franc-masonería y de judaísmo, donde la infección, recubierta de ideas liberales, nobles y generosas, maduró y tomó conciencia de las fuerzas que organizó con toda seguridad en vistas de la segunda parte del programa. La segunda ha sido la transformación del resto del planeta en un medio desarticulado y dividido interiormente, por irascibles rivalidades y odios provincianos. La ha vuelto incapaz de toda iniciativa de orden ofensivo e incluso defensivo contra un enemigo cuyas fuerzas y audacia han crecido considerablemente (...)”.

La Santa Alianza fue el último gran intento de defensa europea. “La superioridad de Metternich sobre todos los hombres de Estado de su siglo –por no hablar del nuestro– consiste precisamente en que veía la unidad, la síntesis del mar del porvenir”. Intenta agrupar a todas las fuerzas opuestas a la revolución en un solo y mismo frente de resistencia transeuropeo, sin distinción de nacionalidad. Era una idea nueva y creadora, que podía resumirse con estas palabras : « A partir de ahora en Europa sin enemigos a la derecha », y cuyo corolario era: “todo lo que está a la izquierda, o solamente fuera de la derecha integral, es el enemigo”. Era el “Todos para uno y uno para todos » de los reyes que debían considerarse como padres respecto a sus pueblos y como hermanos unos a los otros ; esta Sociedad de Naciones de la Derecha, la verdadera Internacional Blanca, la contrapartida imperial y real anticipada del sueño democrático de Wilson –y, como los autores señalaban con razón, sobre este terreno, la visión supranacional de Metternich no ha encontrado su contrapartida, invertida naturalmente, más que en la de Lenin, y no en la de algunos conservadores contemporáneos. En lo que nos afecta, pensamos que es muy oportuno hacer algunas precisiones sobre el aspecto interno de la defensa europea de la Santa Alianza, muy a menudo rechazada por razones históricas contingentes y por esta palabra cómoda que da miedo: “Reacción”.

La Santa Alianza fracasa por dos razones. Primeramente, a causa de la ausencia de un punto de referencia espiritual absoluto. “Desde finales del siglo XV, no ha existido unidad espiritual en Europa, sino un conjunto de diversidades con base confesional o ideológica”. La Santa Alianza reafirma con precisión el principio de autoridad. “Para que la autoridad repose sobre algo sólido, es preciso que repose sobre el derecho divino. No hay más que esto para asegurar solidez y

te su convención de París en 1936 ; que el calvinismo influyó mucho al anglicanismo y, más allá, en la historia y las instituciones de los EEUU (el americanismo es un “espíritu judío destilado” - Werner Sombart); que cuando Enrique VIII trató de encontrar argumentos bíblicos para solicitar al papa que anulara su matrimonio, es al teólogo cabalista Georgi y a los rabinos venecianos a los que se dirigió por medio de su agente, Richard Croke; que el humanista Reuchlin (1455-1522), el principal precursor de la Reforma, estudia hebreo y cábala bajo la dirección del médico judío de Federico III, Jehiel Loans, y más tarde del rabino Obadiah Ben Jacob Sforno. Por regla general, la Reforma puede ser considerada como una de las culminaciones del humanismo, el cual debía mucho a las doctrinas gnósticas y cabalísticas. (N.D.T.)

permanencia, como Dios mismo”. “Decir que la autoridad es necesaria para el orden, es no tener razón más que a medias. Es preciso que la autoridad repose sobre algo inmutable y universal, no solo lo que es verdadero hoy, error mañana (la democracia), verdad aquí, error allá (los nacionalismos) (3³). Además, habrá necesariamente conflicto entre la verdad de hoy y la de mañana, entre la verdad de aquí y la de allá. En este caso, por paradójico que esto parezca, más fuertes serán las autoridades locales y temporales, más convencidas serán sus verdades respectivas y la más grande será la anarquía universal”. Para hacer de la Santa Alianza una cosa viviente, lo que era necesario, era volver, no a la mentalidad del siglo XVIII, ni a la del XVII, o del XVI, sino al espíritu de las Cruzadas : « Un sólo frente de la cristiandad presidida por su jefe, un solo bloque erizado de lanzas, en formación de combate y vuelto contra el infiel, que es uno, aunque aparezca por todas partes y que, como los insectos tropicales, sepa tomar el color específico de las horas por las que se arrastra o de los medios en los que se encuentra”. La debilidad de la Restauración fue no ser más que una contra-revolución (4⁴); no solo la reintegración de la idea viviente del Sacro Imperio, sino algo que era a este lo que la Sociedad de Naciones, “una demagogia de demagogos, una incoherencia de incoherentes”, será a la Santa Alianza.

La segunda causa del fracaso de la reacción fue que el frente único europeo contra el retorno de las revoluciones no existía más que sobre el papel: en 1830, ya no se trata del derecho, o más bien del deber de intervención. “Si la solidaridad de los reyes, mientras que eran aún dueños de la situación, había sido parecida a la solidaridad de los judíos que debían derribarlos, (...) es bastante probable que no hubiera existido, tras 1815, liquidado por 1815, el año 1848, ni que después, todo se encadenara, el año 1866, luego el año 1870, y finalmente, los años 1914 y 1917, seguidos por el marasmo mortal en el cual nos agitamos para mayor gloria del triángulo masónico y del mismo Israel” (5⁵).

Es aquí donde aparece claramente el carácter radical del punto de vista del libro, confirmado por la acusación neta y valiente contra el nuevo principio de 1830: cuando la fórmula “por la gracia de Dios” es reemplazada “por la voluntad nacional”, ya no es la monarquía, “sino la república travestida en monarquía”. “Una vez la tesis de la voluntad del pueblo origen del poder admitido, no hay más abismo a franquear para alcanzar teóricamente hasta el bolchevismo; nada más que un desarrollo lógico y progresivo de la doctrina. Es entre “por la gracia de Dios” y “por la voluntad nacional” que se encuentra el abismo y es a partir de aquí que se entra en el plano inclinado: toda la historia del siglo XIX es la demostración. Este abismo, Francia ha sido la primera sobre el continente, si no contamos a Suiza, en franquearla, por segunda vez, en 1830”. Sin embargo, los autores tienen cuidado en añadir que, para ellos, el gobierno de derecho divino no es ningún sinónimo de arbitrario o absolutista, ya que está guiado y limita-

3 En el original: “no sobre lo que es verdad hoy y error mañana (los nacionalismos)”.

4 Conforme a lo que anuncia al principio de este artículo, Evola da « las ideas esenciales del libro más objetivamente posible, expresando las necesarias reservas”. Mientras que para Poncins, “la Restauración, y tal es su debilidad, no ha sido, hablando con propiedad, una contra-revolución (...)”, Evola, parafraseando al autor francés, escribe: “la debilidad de la Restauración ha sido no ser más que una contra-revolución (“La debolezza della restaurazione fu di esser solo una contro-rivoluzione”).

5 En el original: “y de la estrella de Israel”.

do por las leyes supranacionales de la moral cristiana, mientras que la llamada voluntad nacional, es decir, democrática, no tiene cuentas que rendir a nadie y no está subordinada a ningún verdadero principios, si no a los príncipes contingentes de la materia. Nos parece que es este un punto que también conviene reflexionar más de lo que generalmente se hace en razón de los prejuicios.

La revolución francesa de 1830 asesta un golpe fatal al frente de la reacción y es con los movimientos de 1848 que debía empezar la gran ascensión política, social y económica del pueblo judío y de la francmasonería. El pretendido debilitamiento de los pueblos y de los hombres no hizo más que abrir la vía a la dominación oculta de una finanza que extraía un poder acrecentado de las guerras y de las revueltas. Un solo Estado, según los autores, no estaba aún contaminado en esta época: Rusia, la Rusia irreductiblemente antisemita, antiliberal, teocrática. Es aquí donde se realiza la primera acción táctica del complot internacional. La revolución mundial democrática se sirve de Napoleón III, que se hace campeón de los « Inmortales principios » y se entiende con una Inglaterra ya minada por una francmasonería y medios radical-liberales en connivencia con el movimiento del 48 para atacar a Rusia. No hay aún materia para un conflicto serio entre Francia y Rusia, pero hay mucho entre la revolución francesa y el zarismo, y la guerra de Crimea fue la liquidación definitiva del pacto europeo de la Santa Alianza y la humillación de Rusia. "Acontecimiento y síntoma hasta entonces inédito en la historia, esta guerra ha sido una guerra para la democracia, (...) donde dos monarquías aparecían por vez primera sobre la escena de la historia, en calidad de campeones mercenarios de la Revolución general que desbordaba los marcos aparentemente nacionales de la Revolución Francesa".

Rusia momentáneamente abatida, concentra todos los esfuerzos sobre la nación que estaba en las antípodas de la idea revolucionaria, el antiguo régimen de naturaleza feudal, el ideas de una unidad católica en la diversidad nacional y étnica, y, por tanto, el reflejo del Sacro Imperio Romano: Austria. Se trata de un punto muy delicado, ya que está indirectamente ligado a la cuestión de la unificación de Italia e impone una distinción muy neta entre las condiciones indispensables de esta unificación y las ideologías, a menudo sospechosas, de origen, no italiano, sino principalmente jacobino, o incluso masónico, que le han favorecido directamente. Son precisamente estas ideologías, tanto como, hasta estos últimos años, el liberalismo, la democracia y el parlamentarismo, que habrían entregado Italia al socialismo, si la contra-revolución fascista no hubiera aparecido en escena. Pero Malynski y de Poncins no hablan casi de esto, se interesan sobre todo en las influencias de las que Napoleón III ha sido el juguete por segunda vez, y, finalmente, al nuevo episodio subterráneo contra los vestigios de la tradición aristocrático-católica europea. Este nuevo episodio es el conflicto austro-alemán. Pero no es Francia quien sirvió de instrumento, sino Prusia.

Las diversas consideraciones que se han expuesto en esta parte del libro tienden a mostrar en que la transformación del capitalismo, indirectamente favorecido por la idea nacionalista y militarista, debía progresivamente permitir a la influencia oculta judía extenderse en Prusia, luego en Alemania. Bismarck es descrito como "un gran prusiano, sino como un pequeño europeo". "Era (...) un monárquico ferviente. Pero su monarquismo era estrictamente prusiano y debía convertirse en alemán cuando Prusia misma se convertiría en Alemania; no debía jamás ser europeo como había sido Metternich". Contrariamente a él,

"Bismarck no debía ver (...) dos frentes internacionales (...). "No discernía más que el beneficio inmediato de Prusia, incluso si era a costa de todos, de Austria e incluso del catolicismo (6⁶). Tampoco advertía que debilitar en los otros el sistema que se defendía, era condenarse a verse atacado más tarde en su propia casa. Con él se afirma un método peligroso consistente en « no remontarse a la corriente impresa en la historia por las fuerzas subversivas, sino seguir, intentando utilizarla para asegurar las ambiciones inmediatas de su propio país y de los suyos". Por otra parte, la burocracia del Estado alemán debía, poco a poco, hacer peligrar las tradiciones aristocráticas e imperiales que había conservado y crear un mecanismo virtual abierto al ascenso de las fuerzas que actuaban tras el capitalismo.

No solamente Prusia fue artífice de un nuevo debilitamiento de Austria, sino que, atacando a Napoleón III, instrumento que se abandonó a su suerte tras haberse servido de él, debía contribuir a la primera revolución proletaria europea, la Comuna de París. Con ella, el Cuarto Estado celebra por primera vez su advenimiento. Hecho significativo, Marx y Lenin, aún reppudiando con ostentación todo compromiso con las revoluciones burguesas, republicanas y democráticas del tipo 1789 y 1848, proclamaban su filiación directa respecto a la Comuna parisina. "Ha sido el primer campanazo de lo que debía ser la revolución bolchevique". Aquí también, solo los ingenuos podían pensar que fue un movimiento espontáneo ; se trata, por el contrario del primer fruto de un suelo abonado en buen momento, que señala el inicio de una nueva fase: "La revolución mundial (...), muy estratégicamente , se ha dividido en dos ejércitos teniendo cada uno un objetivo diferente. La misión de uno -el que se reclama ostensiblemente de la revolución francesa y de 1848 y pretende ser la barrera de la otra, con sus inmortales principios- excita en las naciones cristianas, hasta la histeria, sus antagonismos nacionalistas. Al mismo tiempo, debe envenenar en el nombre de la democracia, las viejas animosidades entre grupos e individuos de la misma nación. La misión de la otra -la que comunica en el Manifiesto Comunista- es unificar y concentrar en un solo bloque homogéneo y compacto, en torno al núcleo judío, a todas las fuerzas militantes de la subversión. Estas fuerzas facilitarán batallones de asalto destinados a reforzar el frente adverso previamente dividido, tanto horizontalmente mediante los nacionalismos, como verticalmente, no solo mediante el mito marxista de la lucha de clases, sino también a través de la democracia de todas las tendencias". Tras la Comuna, la llama revolucionaria vuelve bajo tierra, donde incubaba durante cuarenta años, con apenas brascas y violentas llamaradas locales, aquí y allí. Se despierta y se expande en el mundo entero con el drama de 1914, preludio de los trastornos irreversibles.

No podemos tampoco resumir aquí las notas de los autores sobre la preparación de la guerra mundial por el capitalismo y la industria maniobrada mediante la finanza internacional más o menos judaizada. Nos limitaremos a indicar la interpretación del significado general de la conflagración europea, de sus fines secretos y de sus resultados.

6 En el original: "no discernía más que el beneficio inmediato que podía extraer la Prusia monárquica, al convertirse en el instrumento de la ubicuidad capitalista incluso si era a costa de la idea monárquica en general".

Malynski y de Poncins afirman que “La guerra mundial ha sido el duelo de la revolución contra la contra-revolución”. La revolución no deseaba en absoluto devolver Alsacia-Lorena a Francia, el Trentino a Italia o gratificar a Inglaterra con un cierto número de colonias de más. Los cambios de fronteras políticas no podían favorecerla en nada. “Su gran meta al término de 5 años (7⁷) de destrucciones sin precedentes, era hacer desaparecer las últimas bastillas que constituían una amenaza para la seguridad del progreso democrático, como declaró más tarde el presidente Wilson”; “la causa de la guerra fue el deseo de cambiar la estructura interna de la Sociedad en general y de hacer avanzar a grandes zancadas el progreso de la subversión mundial”. Los autores intentan demostrar esta idea a través de detalles del conflicto. Por ejemplo, habría una desproporción manifiesta entre las causas y los efectos de la intervención americana. Wilson, « criatura del capitalismo judío », tolera hasta abril de 1917 el aprovisionamiento de ambos beligerantes por la industria americana, y no es más que a partir de esta fecha cuando toda la prensa americana se desencadena contra Alemania. Los aspectos ocultos de este asunto, según los autores, son los siguientes: hasta esta fecha, era preciso ayudar a la monarquía de derecho divino alemán a aplastar a Rusia. A partir de abril de 1917, habiendo sido alcanzado este fin por la revolución sostenida secretamente por la democracia inglesa y el oro judío americano, eran sobre todo las grandes democracias occidentales, las que era preciso ayudar a aplastar a los Imperios Centrales de derecho divino. Es la misma lógica que habría sido también utilizada en 1917, con la paz propuesta al emperador de Austria, el rey católico Alfonso III y el papa Benedicto XV, una paz que, según algunos autores, habría sido ventajosa para todos, pero que habría preservado a los Imperios y habría podido permitir a Rusia, que no era aún bolchevique, revelarse. A las consideraciones dictadas por el realismo se opone un radicalismo irracional (8⁸), que quería llevar la guerra hasta el final, es decir hasta la realización de sus fines verdaderos : la revolución y la transformación de Alemania en una república judaizada ; « la demolición del Imperio feudal de los Habsburgo y su reemplazo por una patulea de repúblicas radicales y económicamente inviables, que el comunismo intenta inmediatamente dominar (9⁹) ; la putrefacción judaica del imperio medieval asiático de los Zares y su transformación en una gran fábrica microbios para la futura revolución judía mundial”; la creación del “mayor número posible de nacionalidades soberanas” en las fronteras trazadas de manera que “sus intereses e incluso, en muchos casos, sus necesidades vitales, fueran totalmente inconciliables”; la institución de una asamblea platónica, sin poder ejecutivo, que no correspondía a ningún verdadero interés verdadero; celosos guardianes de un orden y de una paz que no son más que « verdaderos comprimidos de guerra futura”; el crecimiento prodigioso del entendimiento universal para el mayor beneficio de la judería internacional y de la ubicuidad capitalista.

7 En el original : «cuatro años».

8 Por “radicalismo”, Evola entiende aquí la doctrina política y filosófica surgida de las doctrinas de las Luces y las ideas de la Revolución de 1789, según la cual la política es la prolongación de la moral y el individuo es capaz, en la vida pública como en la vida privada, de dominar su destino, se haya hecho buen uso de su libertad. (N.D.T.)

9 En el original: “lo que debía fatalmente ponerlos a merced del judío”.

Todo esto es realizado con la conferencia de París. Obra de ingenuos e irresponsables, espíritus irreflexivos, impulsivos, incompetentes, vistos desde el exterior; obra muy inteligente, estudiada hasta en sus menores detalles, si miramos bajo el ángulo del plano de destrucción de la tradición europea; “obra de arquitectos que sabían perfectamente lo que construían y que trabajaban bajo la inspiración del Gran Arquitecto del Universo, el más alto dignatario de las logias masónicas”. Paradójicamente hasta estos últimos años, podemos percibir hoy todo lo que estos juicios contenían de auténtico, a pesar del radicalismo de sus palabras.

De Poncins es también autor de una reciente monografía titulada “La Sociedad de Naciones, Super-Estado masónico”. Las influencias judías que han sostenido al bolchevismo, la manumisión del judaísmo sobre los puestos clave del Estado soviético actual son cosas suficientemente conocidas por todos los lectores de “Vita Italiana”, que ha revelado a este respecto hechos y estadísticas irrefutables, que no es necesaria referirse a lo que el libro ha dicho a este respecto. Más interesante es la llamada de atención hecha por los autores sobre los dos elementos muy distintos que se ponen en marcha en el bolchevismo. El primero, plenamente consciente de las verdaderas finalidades, sería el elemento judío o el agente del capitalismo judío (como Trotsky). El fin de estas fuerzas es transformar la humanidad en una especie de sociedad anónima mediante acciones iguales, donde el trabajo es un deber universal e Israel, con algunos hombres de paja, es el dirigente, el beneficiario, el consejo dictatorial de administración. El lector puede constatar que este punto de vista es el mismo que el de Mussolini, que, en su reciente discurso de Milán, ha descrito el bolchevismo como la exacerbación del capitalismo y no como su antítesis. El segundo elemento, son los « puros », los ascetas de la idea, como Lenin que no era judío (10¹⁰). Son los soñadores, los ingenuos, los que verdaderamente han creído y creen trabajar para el bien del proletariado y el comunismo, que es transformado en un capitalismo de Estado exacerbado. Para estos, el comunismo era una creencia y un fin, mientras que, para aquellos, era, por el contrario, un medio. “De todos los renovadores de la humanidad, para bien o para mal, Lenin ha sido probablemente el menos enterado de la finalidad de lo que el realizaba”. Su error, específicamente materialista y darwinista, ha sido dividir el género humano en dos especies en conflicto: los ricos explotadores y los pobres explotados. El único motivo de esta separación y de esta lucha reside pues en el vientre y no hay lugar para el Espíritu, como tampoco para una inspiración divina o satánica. Es justamente en este terreno sobre el que se desarrolla la « guerra oculta »: se trata de un combate de espíritu contra espíritu.

Los autores abordan un punto que nos parece fundamental en cuanto hablan de la fe, a su manera religiosa, de los medios subversivos dirigentes, que no es, “como muchos de nuestros contemporáneos imaginan con ligereza, lo accesorio de la política o de la economía. Era y es precisamente lo esencial de la subversión mundial, y es la política, la economía o el interés nacional (11¹¹), según las oportunidades variables, que son lo accesorio”. El hecho es que hay hombres capaces de inmolarsse por amor desinteresado del mal, sin esperar nada, con el sentimiento de un siniestro deber impersonal, de una misión. “Existe una corriente satanista en la historia, paralela a la del cristianismo y, de forma desinteresada

10 Su abuelo era judío (NDT)

11 En el original : « étnica”.

como él, en lucha perpetua con él". Para nosotros, esta consideración no es en absoluto una fantasía teológica, sino algo muy real. Diríamos incluso que es aquí en donde está el punto de referencia, mucho más elevado y profundo que los del antisemitismo ordinario y unilateral; y no sabríamos decidir cual de los dos elementos separados precisamente en el bolchevismo está más directamente ligado a la verdadera inteligencia de la revolución mundial y al plano de la destrucción anti-tradicional; si es el asceta comunista o el judío enmascarado. Sea como fuere, aquí también, estamos de acuerdo con los autores, los bolcheviques pasan y cargan, pero el plano inicial permanece, inmutable y su ejecución, impecable, progresiva, es independiente de su existencia efímera.

Solo, hasta el presente, Rusia ha llegado al cero absoluto por debajo del cual ya no hay nada. También es el único país en la historia donde la revolución permanece estacionaria y no se extiende en profundidad, sino solamente en amplitud. El Pueblo cree que es el sujeto, mientras que es el objeto. En realidad, cuando el bolchevismo sea perfecto, "no se ocupará de lo que piensa el pueblo, como no nos ocupamos de lo que podrían tener en la cabeza los corderos y los bueyes, ya que sabemos que algunas piezas de artillería bastarían para exterminarlos sin el menor peligro para nosotros" (12¹²).

Es así que una nueva época de la historia del mundo empieza. "Se ha visto donde empieza la crisis de la jerarquía humana, cuando se empieza a distanciarse de Cristo: en el Renacimiento. Se ha visto a los príncipes y a los reyes distanciarse del papa y del Emperador: en la Reforma. Se ha visto a la burguesía cuando se emancipa de la nobleza, reyes y príncipes que constituyen las cimas: en la Revolución Francesa. Se ha visto al pueblo cuando se superar el plano de la burguesía: 1848-1917. No se ven más que la lid guiada por el judío, cuando se ha superado a las masas: 1917". Es aquí en donde "empieza la era de las finalidades apocalípticas".

Estas son las últimas palabras del libro. Palabras que hacen pensar en un "continuará », como en los folletines, interrumpiendo la narración en el momento más emocionante. Pero los autores podrían replicarnos que los que verdaderamente estén interesados en conocer la continuación, no tendrán que esperar necesariamente a "esperar al próximo número", si son soluciones absolutas las que quieren. Sea como fuere, es evidente que el libro está, de alguna manera, trancado. Aunque fue publicado en 1936, termina como habría podido acabar en 1918 o 1919. El estudio de toda la agitación contra-revolucionaria posterior y de los diversos movimientos reestructuradores, a menudo netamente opuestos a la Sociedad de Naciones y al bolchevismo, que tienen naturalmente al fascismo como ariete, no se ha siquiera perfilado. ¿Sería por que los autores han considerado que este estudio era muy delicado o porque no veían claramente en qué dirección numerosos movimiento en marcha se comprometerán definitivamente, si se orientaron, no hacia simples sistemas de organización y de disciplina social, económica o nacional, sino hacia un orden verdaderamente aristocrático y tradicional?

De todas formas, pensamos no equivocarnos al decir que se trata de un libro extremista, que vale la pena leer, porque presenta la historia bajo un aspecto insólito y abre amplios horizontes a una meditación provechosa, a pesar de cierto carácter unilateral y de una simplificación excesiva. Es preciso no olvidar que fue publicado en Francia, es decir en un medio en el que cualquiera que aspire a defender hasta el final y sin atenuación la herencia espiritual de la antigua Europa aristocrática y católica no estaría en condiciones de optimista ni conciliador. Pero si este libro hubiera concluido con un estudio de la contra-revolución contemporánea, los autores hubiera cubierto un rol aún más útil y estarían de acuerdo con los que no se limitan a constatar la decadencia moderna, sino que están dispuestos a consagrar todos sus esfuerzos para remediarla.

Julius EVOLA

12 En el original: "para exterminar sin el menor peligro para nuestras personas, todas las fieras reunidas".

EL EQUÍVOCO DEL "NUEVO PAGANISMO"

Este artículo publicado por Evola en la revista "Bibliografía Fascista", nº 2, de 1935 disipa algunos equívocos que habían surgido, especialmente, en el entorno de Alfred Rosenberg, ideólogo del partido nacionalsocialista. Inicialmente, al leer el título de la obra de Evola "Imperialismo Pagano" (que el propio autor reconoce que fue una elección desafortunada, no por el contenido de la obra, sino por haber introducido la palabra "pagano" en su título) hizo pensar a Rosenberg que Evola defendía en Italia una línea parecida a la suya. Evola se encarga de disipar este equívoco y establecer la verdadera naturaleza del concepto tradicional de paganismo.

EL EQUÍVOCO DEL "NUEVO PAGANISMO"

Recientemente en Viena, con ocasión de una entrevista, un periodista, al que habíamos conocido hace muchos años cuando en Italia defendimos un "Imperialismo Pagano", nos comentó que nuestra hora podía haber llegado, al menos en otro país. Aludía, naturalmente, a Alemania y a las corrientes más o menos próximas al nazismo, comprometidas en crear un nuevo espíritu religioso germánico y no-cristiano. Nosotros contestamos que el tiempo, realmente, parecía haber llegado, en el que casi estábamos obligados a declararnos, si no cristianos, al menos católicos.

En realidad, la idea del "nuevo paganismo" surgido más allá de los Alpes, es muy equívoca y su análisis podría representar mucho interés tanto en sí misma como, en cierta medida, para nosotros mismos, ya que estamos directamente implicados. Hemos reconocido en efecto, el valor que podía tener la recuperación de algunas grandes tradiciones precristianas para la construcción de nuestra civilización europea en un sentido heroico, imperial e íntegramente "romano". En el momento actual, estamos muy lejos de pensar de forma diferente que en 1928, cuando nuestra obra titulada precisamente "Imperialismo pagano" se convirtió en piedra de escándalo.

Excepto entre las ideas retomadas por nosotros, y lo que se afirma hoy en Alemania como "nuevo paganismo", existe no sólo una diferencia, sino también una antítesis. Por lo cual -lo sabemos de primera mano, y no por habladorías de algún interesado- si bien es verdadero que algunas de nuestras obras encuentran hoy en Alemania una resonancia mayor que en Italia, es igualmente cierto que tal resonancia se produce en el entorno de la antigua Alemania conservadora y en absoluto de las nuevas corrientes paganas, con los que no tenemos ninguna relación, incluida la tendencia semi-oficial de Alfred Rosenberg.

Si Rosenberg ha manifestado tanto interés por nosotros cuando creía, en razón del malentendido provocado por la alusión al término algo ambiguo de "pagano", que estábamos en la misma longitud de onda que él, en el momento actual, cuando ha conocido de forma más precisa nuestro punto de vista, ha debido tomar distancias. Si bien este punto de vista puede ser hoy influyente en Alemania, sirve también para dejar constancia de la deformación que numerosas ideas susceptibles de un significado superior sufren a causa de su adaptación a fines

puramente empíricos y tendenciosamente políticos. Pero veamos en qué consiste objetivamente el equívoco del neopaganismo nórdico, intentando examinar el problema de la manera más impersonal posible.

Digamos, en primer lugar, que la elección de la palabra « pagano » para definir Weltanschauungen y modos de vida ajenos a los "contenidos" del cristianismo no es adecuado, y nosotros mismos lamentamos haberlo empleado. Paganus es, en efecto, un término peyorativo, incluso injurioso, empleado en las polémicas de la primera apologética cristiana. Existe, no sólo en tanto que palabra, sino también en tanto que sustancia e idea; un "paganismo" que no es más que una "exogitación" polémica y sin precedentes en el verdadero mundo pre-cristiano y no cristiano, abstracción hecha de los períodos de evidente decadencia.

Para glorificar y afirmar la nueva fe, cierta apologética cristiana procedió a la deformación y a la depreciación, a menudo sistemáticas, de casi todas las doctrinas y tradiciones que la precedieron y a las cuales, acto seguido, se les colgó la etiqueta global y peyorativa de "paganismo".

Desde entonces estamos confrontados a esta paradoja: Un "paganismo", que no ha existido jamás y que no ha sido engendrado más que polémicamente por la apologética cristiana militante, corre el riesgo en nuestros días de nacer y existir realmente por primera vez, precisamente en razón de una acción "neo pagana", y sobre todo anticristiana en la nueva Alemania.

¿Cuáles son los rasgos específicos de la visión « pagana » de la vida, tales como la apologética cristiana los ha imaginado y les ha dado vida?

En primer lugar: el naturalismo. La visión pagana habría ignorado toda trascendencia. Habría sostenido la promiscuidad entre el espíritu y la naturaleza. Sus límites habría sido una mística de fuerzas de la naturaleza (la vieja cantinela del "Bosque" contra el "Templo") y una divinización supersticiosa de las energías de la raza exaltadas en forma de ídolos. De aquí derivaría, en primer lugar, un particularismo y un politeísmo condicionados por el suelo y por la sangre.

En segundo lugar: la ausencia de conceptos de personalidad y de libertad, y un estado de inocencia que sería simplemente el propio de los seres que no han despertado aún a una aspiración verdaderamente metafísica. Contra el determinismo y el naturalismo "pagano", con el cristianismo aparecería por primera vez un mundo de libertad supraterrrestre, a saber el mundo de la Gracia y de la personalidad, un ideal de "catolicidad" (es decir, etimológicamente, de universalidad), un sano dualismo permitiendo subordinar la naturaleza a un orden superior, a una ley procedente de lo alto.

Tales son, esquemáticamente, los rasgos sobresalientes de la concepción más corriente de lo que se entiende por "paganismo". Todo lo que contiene de falso y de unilateral salta a la vista -y es casi superfluo subrayarlo-, al menos a cualquiera que tenga un conocimiento directo, incluso superficial, de la historia de las civilizaciones y las religiones "paganas". Además, en los límites de la primera patrística -en los escritos de Orígenes, de Clemente de Alejandría, de Justino, etc- se encuentra la prueba de una comprensión más profunda de los principios y de los símbolos propios de la civilización anterior.

No podemos, en los límites del presente artículo, más que subrayar algunos de ellos.

Primeramente, lo que caracteriza al mundo pre-cristiano, del mundo en todas sus formas superiores, no tiene nada en común con una divinización supersticiosa de la naturaleza; se trata de una comprensión simbólica de esta, a través de la cual todo fenómeno y toda acción exteriores no aparecen más que como la manifestación sensible de un mundo situado más allá de lo sensible: la esencia de la concepción pagana del hombre y del mundo era en efecto simbólico-sagrada. Es preciso reconocer, en segundo lugar, que la manera de vivir "pagana" no se parecía en nada a una licencia naturalista. En las formas originales y de intensa tensión ideal de la Roma antigua, de la Hélade clásica, de las civilizaciones primordiales indo-arias de Oriente, etc., no hay ningún terreno de la vida, sea individual, como colectivo, que no estuviera acompañado, sostenido y animado por un rito correspondiente, a saber, por una acción y una intención espirituales reputadas, objetivamente eficaces.

En tercer lugar, el mundo «pagano» conocía ya un sano dualismo. Se le encuentra no solo en las grandes concepciones especulativas –nos limitamos a citar a Platón y Shánkara–, sino también en las concepciones más «comunes» como las, antagónicas, hoy universalmente conocidas, de los indo-europeos del antiguo Irán, de la oposición entre las «dos naturalezas» de los griegos, la del mundo de los "Ases" y del mundo elemental de los antiguos escandinavos, o también la oposición entre la "vía solar de los dioses", de una parte, y la "vía de la Tierra", de otra, entre "Vida" y "liberación de la Vida" de los antiguos hindús, y podríamos seguir citando ejemplos.

Sobre la base de estos ejemplos, podemos decir que la aspiración a una liberación sobrenatural, es decir a una realización metapsíquica de la persona humana, fue común a todas las grandes civilizaciones pre-cristianas que, todas, conocieron una "iniciación" y celebraron sus "misterios". La "inocencia primitiva" es una fábula tal que se encuentra incluso entre las poblaciones salvajes. Esta forma que, para algunos, evocaría la noción de «límite», es decir el ideal clásico, no se sitúa más acá, sino más allá del dualismo entre el espíritu y el cuerpo, ya que se trata del ideal de un espíritu en tal medida dominador que ha conseguido modelar totalmente el cuerpo y el alma según el modelo ideal, en una perfecta correspondencia entre el contenido y el continente. Se debe, en fin, constatar una aspiración universalista. Por todas partes en el mundo «pagano», en el ciclo ascendente de una raza superior, hay una vocación de «Imperio» y esta vocación fue incluso a menudo reforzada metafísicamente manifestándose como una consecuencia natural de la antigua concepción sagrada del Estado y como la forma específica de un mundo donde una presencia victoriosa del supra-mundo tiende a manifestarse en este mundo. Podríamos recordar a este respecto la antigua concepción irania del Imperio en tanto que cuerpo de «Dios de luz», así como la tradición indo-aria del "Señor Universal" o "Kravari", y así sucesivamente, hasta la concepción "solar" del Imperio Romano, cuyo contenido ritual y sagrado se encarna en el culto imperial. Este no era la negación, sino la culminación jerárquica unificadora de un "panteón", es decir de un conjunto de cultos, espacialmente condicionados, por el suelo y la sangre. Si se quisieran multiplicar las rectificaciones de este tipo, y que no tienen nada de tendencioso, existirían problemas de elección-Aquel que es perfectamente consciente de

estas cosas comprenderá que es completamente impropio querer defender su propia tradición en detrimento de otra. Le será fácil reconocer la vía a seguir para eliminar todo unilateralismo dictado por un espíritu partisano, para dar a cada uno lo suyo, para separar lo positivo de lo negativo y de lo contingente en las diferentes formas históricas, pero, sobre todo para alcanzar una visión más completa, con un punto de vista universal de forma que verdaderamente pueda aplicarse el axioma "católico". Quod ubique, quod ab omnibus et quod semper. Se podría así enumerar todo un conjunto de principios "tradicionales" en sentido eminente, por el hecho de que, en el fondo –metafísicamente– eran anteriores y superiores a no importa qué tradición histórica particular o a no importa qué religión positivas, y, por tanto, no susceptibles de ser reivindicados como monopolio exclusivo de una de estas tradiciones o religiones históricas. Es sobre este plano, sin la menor animosidad sino con la firmeza que deriva de una justa visión de las cosas, que se puede proceder a una revisión de los valores, sea para limitar y ordenar jerárquicamente la validez de algunas concepciones particulares específicamente hebraicas del cristianismo, sea para presentar bajo un día aspecto más favorable numerosos aspectos casi olvidados por de las grandes tradiciones de un pasado lejano, anterior al cristianismo, a fin de comprobar, verificando cuáles entre ellas podrían todavía, sin anacronismos, ser recordadas hoy para actuar de forma creativa. No contra la Iglesia o contra el cristianismo, sino más bien más allá de este, en el seno de una élite determinada. Pues bien, en el neo-paganismo alemán no encontramos nada parecido. En primer lugar, tal como hemos dicho, es casi cayendo en la trampa preparada por anticipado que los neopaganos terminan por profesar y defender doctrinas que se reducen, por así decir, a un paganismo ficticio y privado de trascendencia, sino ligado a la sangre y sumergido en un misticismo sospechoso, suscitado polémicamente por la dialéctica de sus adversarios. Y como si esto no bastara aún, se silencia, de manera interesada, todos los aspectos superiores del cristianismo y del catolicismo, como antes había ocurrido silenciando los aspectos superiores del verdadero paganismo. La argumentación anti-cristiana se sirve finalmente de concepciones modernas, nacidas de la filosofía de las Luces y del racionalismo, que se han presentado en orden de batalla contra la Iglesia y el cristianismo bajo la enseña –el colmo de lo grotesco– del liberalismo, de la socialdemocracia atea y de la francmasonería.

No se descubre nada cuando el nuevo paganismo se entrega a la exaltación de la inmanencia, de la "vida" y de la "naturaleza", creando una nueva religión repleta de supersticiones y que contrasta de la manera más radical con el ideal superior "olímpico" de las antiguas civilizaciones de Oriente y Occidente. Por otra parte, este neopaganismo se extiende en acusaciones contra todo dualismo ascético en el cual no ve más que un producto de la degeneración anti-aria que le habría sido inoculada por las razas del "sur". Niega entonces igualmente toda verdad superior a la raza y a la mística de la raza, no dudando en situar toda concepción sobrenatural del conocimiento y de la acción (y, en consecuencia, igualmente lo «sobrenatural» cristiano y toda la dogmática católica en cuanto a los sacramentos y milagros) en el plano de las supersticiones de la "sombria Edad Media" y de una táctica de dominación de los sacerdotes, para exaltar en su lugar a las conquistas propias del llamado "libre examen" y de la conciencia profana moderna. Desentierra igualmente viejos rencores anticatólicos sobre la Inquisición o sobre la Donación de Constantino, y se escandaliza sobre la pretensión de infalibilidad, mientras que esta fue reconocida en todos los tiempos, en las civilizaciones

tradicionales, a los que habían alcanzado el verdadero conocimiento metafísico. Recordamos, finalmente que, verdaderamente sobre la angustia del inconsciente ante los horizontes demasiado amplios, no sabe ver en el universalismo otra cosa que una creación del « despotismo judeo-romano » que sería mortal para las nacionalidades, a menos que no viera el producto de un caos étnico derivado del clima de “decadencia”, en lugar de descifrar una unidad jerárquica superior, una exigencia espiritual.

A menudo, este neo-paganismo se relaciona igualmente con un fanatismo nacionalista, que tiene un relente de jacobinismo y de romanticismo sospechoso, en el cual se percibe mucho “heroísmo trágico” y amor fati. De otra parte, despierta la mística de la horda primordial y, de otra, atiza la revuelta del poder temporal contra toda autoridad espiritual, hasta estar tentado de reducir la segunda a una pura y simple emanación del primero. Todo esto no es más que un « paganismo » negativo tal como la antigua apologética militante deseaba ver, pero lo más grave, es que todo esto lleva la marca de la confusión, de la regresión de la pérdida de toda orientación verdadera, de una sumisión a influencias irracionales. A fin de cuentas, no refleja nada más que amateurismo, fanatismo e incultura.

En Italia, alguien ha encontrado una fórmula muy afortunada diciendo que si el nacismo acusa al catolicismo de hacer política, él mismo hace otro tanto, haciendo religión. Es fundamentalmente cierto, pues, la religión se transforma así en política. Por el contrario, en los tiempos antiguos, en la concepción aristocrática y sagrada del Estado, incluso la política era religiosa. El nuevo paganismo, lejos de representar, así que pretende, un retorno a los orígenes, no es más que un amasijo de elementos que evidencian únicamente la desintegración antitradicional moderna, y más especialmente de los tres elementos siguientes: el “pathos” de la “nación”, más o menos deificado de forma jacobina, el inmanentismo moderno y, finalmente, un sucedáneo de tipo racionalista y cientifista que se encuentra, en la misma asociación paradójica con el misticismo, en todo lo que es específicamente “racista”.

Ciertamente, no oímos contestar más que del lado de los mencionados elementos expresándose igualmente, en la efervescencia cultural alemana actual, exigencias de distinto valor, y es por ello que nos hemos abstenido de referirnos especialmente a los autores. Pero esto no impide que el « paganismo » del que acabamos de hablar no da, en Alemania, nacimiento a nuevos mitos y que no resuelve los conflictos de orden espiritual. Si bien nos resulta necesario salir de la neutralidad que hemos observado hasta aquí en este conflicto entre el nuevo paganismo y el cristianismo, no nos será posible, a pesar de toda nuestra buena voluntad, alinearnos junto al primero –especialmente si se trata del catolicismo y de la Iglesia católica antes que del cristianismo en general. No olvidemos que el catolicismo puede realizar una función de «barrera», pues es portador de una doctrina de la trascendencia: así puede, en cierta medida, impedir que la mística de la inmanencia y de la subversión prevaricadora venida de lo bajo superen cierto umbral.

Julius Evola (Bibliografía fascista) n.2/1936,

© Por la traducción Ernesto Milà – infokrisis@yahoo.es

LEGIONARISMO ASCÉTICO:ENCUENTRO CON EL JEFE DE LOS “GUARDIAS DE HIERRO”

En 1938 Evola fue a Bucarest a encontrar a entrevistar al jefe de la Guardia de Hierro Rumana. El texto de la entrevista sería publicado en la revista “Il Regime Fascista” y ha sido citada en múltiples ocasiones. De hecho, Evola reconoció la extraordinaria impresión que le causó el movimiento legionario rumano y su jefe Corneliu Zelea Codreanu. En la entrevista y en el artículo, Evola recoge algunas de las prácticas y de los rituales de la Guardia de Hierro a modo de pinceladas en las que se refleja el carácter místico de la organización.

LEGIONARISMO ASCÉTICO: ENCUENTRO CON EL JEFE DE LOS “GUARDIAS DE HIERRO”

Bucarest, marzo 1938

Rápidamente nuestro coche deja tras de sí aquella curiosa zona que es el centro de Bucaresto: un conjunto de pequeños rascacielos y edificios modernísimos, predominantemente de tipo “funcional”, con tiendas y almacenes entre parisinos y americanos, el único elemento exótico son los frecuentes sombreros de astracán de los agentes y los burgueses. Alcanzamos la estación del Norte, tomamos una polvorienta calle provincial costada por pequeños edificios del tipo de la vieja Viena, que alcanza el campo con rigurosa línea recta. Después de media hora, el automóvil dobla de repente a mano izquierda, toma una calle campestre, se para frente a un edificio casi aislado entre los campos: es la llamada “Casa Verde”, residencia del Jefe de los “Guardias de Hierro” rumana.

“La hemos construido con nuestras mismas manos”, nos dicen con cierto orgullo los legionarios que nos acompañan. Intelectuales y artesanos se han asociado para construir la residencia de su jefe, casi en el sentido de un símbolo y un ritual. El estilo de la construcción es rumano: a los dos lados, se dilata con una especie de porche, casi da la impresión de un claustro.

Entramos y alcanzamos el primer plan. Allí encuentro a un joven alto y esbelto, con vestido deportivo, con un rostro abierto, da enseguida una impresión de nobleza, fuerza y lealtad. Es Corneliu Codreanu, jefe del Guardia de Hierro. El tipo es característicamente ario-romano: parece una reaparición del antiguo mundo ario-itálico. Mientras sus ojos gris-azules expresan la dureza y la fría voluntad propia a los Jefes, en el conjunto de la expresión hay simultáneamente una rara nota de idealismo, de interioridad, fuerza y humana comprensión. También su modo de conversar es característico: antes de contestar, parece absorberse, alejarse, luego, de repente, empieza a hablar, expresándose con precisión casi geométrica, en frases bien articuladas y orgánicas.

“Después de toda una falange de periodistas, de cada nación y color, que no supieron dirigir si no preguntas ligadas a la política cotidiana, es la primera vez, y con satisfacción” -dice Codreanu- “que viene a mí alguien que se interesa, ante todo, en el alma, el núcleo espiritual de mi movimiento. Para aquellos periodistas

encontré una fórmula para satisfacerlos y para decirles algo, es decir: nacionalismo constructivo”.

“El hombre se compone de un organismo, es decir de una forma organizada, luego de fuerzas vitales, y luego de un alma. Lo mismo puede decirse de un pueblo. Y la construcción nacional de un Estado, aunque incorpore naturalmente los tres elementos, puros, por razones de diversa cualificación y herencia, puede tomar sobre todo los rasgos particulares de alguno de ellos.

“Para nosotros, en el movimiento fascista predomina el elemento Estado, que equivale a la forma organizada. Aquí habla la potencia formadora de la antigua Roma, maestra del derecho y de la organización política, del cuál el italiano es el más puro heredero. En el nacionalsocialismo, en cambio, se resaltan las fuerzas vitales, la raza, el instinto de raza, el elemento étnico-nacional. En el movimiento legionario rumano el énfasis se pone, sobre todo, en aquello que, en un organismo, corresponde al elemento alma: sobre el aspecto espiritual y religioso.

“De aquí surge la característica de los distintos movimientos nacionales, los cuales comprendan estos tres elementos sin descuidar ninguno, pero en distintas proporciones. El carácter específico de nuestro movimiento procede de una remota herencia. Ya Heródoto llamó a nuestros antepasados: “Los nos Dacios inmortales”. Nuestros antepasados getotracios tuvieron por fe, ya antes del cristianismo, la inmortalidad y la indestructibilidad del alma, lo que prueba su orientación hacia la espiritualidad. La colonización romana ha añadido a este elemento el espíritu romano de organización y forma. Todos los siglos siguientes han hecho miserable y han disgregado a nuestro pueblo: pero al igual que en un caballo enfermo, es posible reconocer la nobleza de su raza, así mismo en el ayer y hoy del pueblo rumano se pueden reconocer los elementos latentes de esta doble herencia.

“Y es esta herencia la que el movimiento legionario quiere despertar” continúa Codreanu. “Parte del espíritu: quiere crear un hombre espiritualmente nuevo. Realizado como “movimiento” esta tarea, nos espera el despertar de la segunda herencia, la de la fuerza romana políticamente formadora. Así el espíritu y la religión son para nosotros el punto de partida, el “nacionalismo constructivo” es el punto de llegada y casi una consecuencia. Al unir un punto con otro aparece la ética ascética y simultáneamente heroica de la “Guardia de Hierro” “.

Le preguntamos a Codreanu en que relación se encuentra la espiritualidad de su movimiento con la religión cristiano-ortodoxa. La respuesta es:

“Generalmente, tendemos a vivificar en la forma de una conciencia nacional y una experiencia experimentado lo que, en esta religión, muy a menudo se ha momificado y se ha convertido en el tradicionalismo de un clero soñoliento. Luego nosotros encontramos en una condición feliz por el hecho que a nuestra religión, articulada nacionalmente, es extraño el dualismo entre fe y política y puede proveernos elementos éticos y espirituales sin imponerse como en todo caso una entidad política. De nuestra religión el movimiento de la Guardia de Hierro retoma una idea fundamental: la del ecumenismo, es decir la superación positiva de cada internacionalismo y cada universalismo abstracto y racionalista. La idea ecuménica implica la de una sociedad considerada como unidad de vida,

como organismo vivo, como un vivir junto, no sólo con nuestro pueblo, sino también con nuestros muertos y con Dios. La realización de esta idea en forma de experiencia efectiva es el centro de nuestro movimiento; política, partido, cultura, etcétera, para nosotros no son más que consecuencias y derivaciones. Tenemos que revivificar esta realidad central, y renovar en esta vía al hombre rumano, para luego proceder y construir la nación y el Estado. Un punto particular es que, para nosotros, la presencia de los muertos en la nación ecuménica no es una abstracción sino una realidad: la de nuestros muertos y, sobre todo, la de nuestros héroes. No podemos separarnos de ellos; ellos son como fuerzas libres de la condición humana, penetran y sustentan nuestra vida más alta. Los legionarios se agrupan periódicamente en pequeños grupos, llamados “nidos” [“cuib” n.d.c.]. Estas asambleas siguen rituales especiales. Cada reunión se abre pasando revista a todos nuestros compañeros caídos, a cuyo nombre los demás contestan “Presente”. Para nosotros esto no es una ceremonia vacía, ni una alegoría, sino una evocación real.

“Distinguimos el individuo, la nación y la espiritualidad trascendente -continúa Codreanu- y en la dedicación heroica consideramos lo que lleva del uno al otro de tales elementos, hasta a una superior unidad. Nosotros negamos en cada forma el principio de la utilidad bruta y materialista: no sólo sobre el plano del individuo, sino también sobre el de la nación. Por eso en la nación reconocemos principios eternos e inmutables, en nombre de los que se tiene que estar listo para combatir, morir y sobre todo a subordinar, al menos con la misma decisión, nuestro derecho de vivir y de defender nuestra vida. La verdad y el honor son, por ejemplo, de los principios metafísicos, que nosotros ponemos más para arriba nuestra misma nación.”

El carácter ascético del movimiento de la Guardia de Hierro no es genérico, sino también muy concreto y, por decirlo así, practicante. Por ejemplo, la regla del ayuno: tres días a la semana, unos 800.000 hombres practican el llamado “ayuno negro”, es decir, la abstinencia de comida, de bebidas y de tabaco. Además, la oración tiene en el movimiento una parte importante. El Cuerpo de Asalto seleccionado que lleva el nombre de los dos jefes legionarios caídos a España, Mota y Marin, practica la regla del celibato. Le preguntamos a Codreanu que nos indica el sentido preciso de todo eso. Parece meditarlo durante un momento y luego contesta:

“Existen dos aspectos, que para aclararlos se necesita tener presente el dualismo del ser humano, compuesto de un elemento material naturalista y de un elemento espiritual. Cuando lo primero domina a lo segundo, es el “infierno”. El equilibrio entre ambos es precario y contingente. Sólo el dominio absoluto del espíritu sobre el cuerpo es la condición normal y el presupuesto de toda fuerza verdadera, de todo heroísmo auténtico. Practicamos el ayuno porque propicia tal condición, afloja los vínculos corpóreos, propicia la autoliberación y la autoafirmación de la pura voluntad. Y cuando a eso se suma la oración, nosotros pedimos a las fuerzas de lo alto que se unan a nosotros y nos sustenten invisiblemente. Esto conduce a un segundo aspecto: es una superstición pensar que en cada combate saliente las fuerzas materiales y sencillamente humanas sean decisivas; en ello entran, en cambio, también en juego las fuerzas invisibles, espirituales, al menos igualmente eficaces como las primeras. Somos conscientes de la positividad y de la importancia de tales fuerzas. Por ésto damos al movimiento

legionario un carácter ascético. También, en las antiguas órdenes caballerescas estuvo presente el principio de la castidad. Esta característica, entre nosotros, está estrechamente ligada al Cuerpo de Asalto, con una justificación práctica, es decir que quien debe entregarse completamente a la lucha y no tiene que temer la muerte, conviene que no tenga los impedimentos de la familia. Por lo demás, se permanece en este cuerpo solamente hasta cumplir los 30 años. Pero, en todo caso, permanece siempre una aposición de principio: a un lado existen los que sólo conocen la "vida" y que, por lo tanto, no buscan sino la prosperidad, la riqueza, el bienestar, la opulencia; del otro lado están los que aspiran a algo más que la vida, a la gloria y la victoria en una lucha tanto interior como exterior. La Guardia de Hierro pertenece a esta segunda línea. Y su ascetismo guerrero se completa con una última norma: con el voto de pobreza que debe realizar la elite de los jefes del movimiento, con las reglas de renuncia al lujo, a las diversiones vacuas, a los ocios mundanos, en fin, con la invitación a un verdadero cambio de vida que nosotros hacemos a cada legionario."

de Julius Evola, El Régimen Fascista, el 22 de marzo de 1938,

(c) Por la traducción Ernesto Milà - infokrisis@yahoo.es

LA PROSTITUCION SAGRADA

El tema de la prostitución sagrada fue tratado en profundidad por Julius Evola en "Metafísica del Sexo". Esas ideas las desarrolló a partir de los años 30 en varios artículos publicados hasta los últimos años de su vida. Este artículo llegó hasta nosotros en los años 80 por la revista francesa "Rebis". Como es habitual en sus ensayos, Evola reúne primeramente una abundante documentación sobre el tema para luego extraer conclusiones. En esta ocasión, el material va desde la antigua mitología hindú hasta el mundo clásico.

LA PROSTITUCION SAGRADA

Todo culto tradicional apunta esencialmente a la actualización de la presencia real de cierta entidad suprasensible en un medio dado, o bien a la transmisión participativa, a un individuo o a un grupo, de la influencia espiritual que corresponde a esa entidad. Los principales medios empleados a tal objeto son los ritos, los sacrificios y los sacramentos. Ahora bien, en varias culturas, también la sexualidad se empleó con tal fin.

Uno de los casos más típicos puede observarse en el ámbito de los Misterios de la Gran Diosa, a través de las prácticas eróticas precisamente destinadas a evocar el principio de ésta y a reavivar su presencia en cierto lugar y en una comunidad determinada. Ese, entre otros, era particularmente el verdadero objeto de la prostitución sagrada practicada en los templos de muchas divinidades femeninas de tipo afrodítico pertenecientes al Mediterráneo: Ishtar, Mylitta, Anaitis, Afrodita, Innini y Athagatia. Hay que distinguir aquí dos aspectos. Por una parte, estaba la costumbre de que toda muchacha llegada a la pubertad no podía contraer posibles nupcias antes de haber ofrecido su virginidad, y ello no en un contexto de amor profano, sino de Sacralidad: debía entregarse, en el recinto sagrado del templo, a un extranjero que hiciese una ofrenda simbólica e invocase, a través de ella, a la diosa. Por otro lado, había templos con un cuerpo fijo de hierodulas, es decir, de mujeres consagradas a la diosa, sacerdotisas cuyo culto consistía en el acto que los modernos no saben designar de otro modo que con el verbo "prostituirse". Celebraban el misterio del amor carnal, en el sentido, no de un rito formalista y simbólico, sino de un rito mágico operativo: para alimentar la corriente de psiquismo que daba cuerpo a la presencia de la diosa y, al propio tiempo, para transmitir a los que se unían a ellas, como en un sacramento eficaz, la influencia o virtud de esta diosa. Estas jóvenes llevaban también el nombre de "vírgenes" (Parthónoj hierai), se consideraba que encarnaban en cierta forma a la diosa, que eran las "portadoras" de la diosa, de la que tomaban, en su función erótica específica, su denominación genérica ishtaritu. Aquí, el acto sexual desempeñaba por una parte la función general propia de los sacrificios evocatorios o capaces de reavivar presencias divinas y por otra desempeñaba un papel estructuralmente idéntico al de la presencia eucarística era, para el hombre, el medio de participar en el sacrum, llevado y administrado por la mujer en este caso; era una técnica para obtener un contacto experimental con la divinidad, para abrirse a ella, pues el trauma del acto sexual, con la interrupción de la conciencia individual que trae consigo, constituye una condición particularmente propicia para ello. Todo esto, como principio.

Este empleo de la mujer no estaba restringido a los Misterios de la Gran Diosa del antiguo mundo mediterráneo; se sabe que se practicó también en Oriente. La ofrenda ritual de las vírgenes se encuentra igualmente en la India, en los templos de Jaggernaut, para “alimentar” a la divinidad, es decir, para activar eficazmente su presencia. En muchos casos, las danzarinas de los templos cumplían la misma función sacerdotal que las hierodulas de Ishtar y de Mylitta, y sus danzas consteladas de mudras, o sea de gestos simbólico-evocadores presentaba generalmente carácter sagrado. También su “prostitución” era sagrada. Por eso incluso familias muy destacadas consideraban un honor, y no una vergüenza, que sus hijas fuesen consagradas desde la más tierna edad a este servicio en los templos. Con el nombre de devadasi, a estas mujeres se las consideraba a veces las esposas de un dios. En tal caso, más que portadoras del sacrum femenino, iniciadoras de los hombres en los Misterios de la Diosa, eran las mujeres destinadas a servir genéricamente de fuego en la unión sexual, que, como hemos visto, en textos tradicionales hindúes es comparada con el sacrificio en el fuego.

Además, como ya hemos señalado, hay que considerar que, incluso cuando estaba fuera de tales marcos culturales e institucionales, el hetairismo (la actividad de hetaira) antiguo y oriental tenía aspectos no sólo profanos, pues las mujeres estaban calificadas para darle al acto del amor unas dimensiones y un desenlace que hoy en día se ignoran. Entre las hetairas de Extremo Oriente, que solían estar agrupadas en hermandades que tenían sus “armas”, sus insignias simbólicas y una antigua tradición propia, está comprobada la existencia de conocimientos de lo que podría denominarla fisiología suprabiológica y sutil. Hay razones para pensar que, en algunos casos, la ars amatoria profana nació por degradación de elementos externos de una ciencia sui generis basada en un saber sacerdotal y tradicional; no está excluido que, entre posturas indicadas en obras como las cuarenta y ocho Figurae Veneris de Forberg haya algunas que en su origen tuviesen valor de mudra, o sea de posturas mágico-rituales aplicadas al acto sexual, dado que, como señalaremos en su momento, hay significados de este tipo que han subsistido incluso en prácticas de magia sexual de algunos círculos modernos.

Ya hemos hablado de los filtros de amor, de los que también se ha perdido el sentido completo, puesto que ya sólo se conocen sus usos degradados, en la forma de mistificaciones supersticiosas populares propias de brujas. Aquí, en realidad, lo que podría entrar en juego, más que el arte de hacer nacer anormalmente una pasión común es el arte de dar a la experiencia sexual unas dimensiones distintas de las eros corriente. Se sabe que Demóstenes hizo condenar a una amante de Sófocles que tenía fama de confeccionar filtros de amor; pero en el proceso resultó que había recibido una iniciación y que frecuentaba ambientes cercanos a los Misterios. Por lo general, a muchas hetairas, o figuras de tipo hetérico, incluso en las sagas y las leyendas, se las describe como magas; a causa de la fascinación que ejercían, por supuesto pero también a causa de sus conocimientos específicos en el ámbito de la magia. Por lo que se refiere al Kâma Sutra (1, I), la lista de las habilidades que debía poseer una ganika, o hetaira de clase alta, resulta bastante prolija y barroca, pero es significativo que entre ellas figuren las artes mágicas, el arte de trazar diagramas místico-evocatorios (mandala) y la de preparar ensalmos. De la famosa Frine se cuenta que se mostró desnuda no sólo en el contexto del conocido episodio de su proceso (donde por demás sus valedores destacan, más que el aspecto estético de su belleza profana, el aspecto

sacral-afrodítico; por eso refiere Ateneo: “Los jueces quedaron embargados del sagrado temor de la divinidad: no osaron condenar a la profetisa y sacerdotisa de Afrodita”), sino también a los iniciados de Eleusis y luego en la gran fiesta de Poseidón, o sea en relación con las “Aguas”, de las que Poseidón es dios: ahí probablemente estaba en primer plano el lado profundo, mágico-abismal, de la desnudez femenina, de la que ya hemos hablado. En conjunto, debemos retener que, en el origen a la mujer-hetaira no le era ajena la función de administradora del Misterio femenino, según posibilidades que podían ser naturales o tradicionalmente cultivadas, abiertas a la mujer en la misma medida en que en ella se active un lado fundamental del principio del que ella, como ser humano, es encarnación, individuación, símbolo vivo.

Precisamente es esta posibilidad la que hay que considerar a la hora de examinar otros complejos rituales antiguos: una posible sexuación trascendente, o sea la incorporación efectiva, o momentánea o casi duradera, en determinados seres humanos femeninos, de las divinidades o arquetipos de su sexo: en los mismos términos con los que en el catolicismo se habla de la presencia real de la divinidad en las hostias, establecida por el rito. En muchos monumentos egeos, a menudo las representaciones de las sacerdotisas se confunden prácticamente con las de la Gran Diosa y permite suponer que las primeras eran el objeto concreto del culto rendido a la segunda, mientras que son bien conocidas las figuras, incluso históricas, de soberanas del Mediterráneo oriental en las que se veía la imagen viva de Ishtar. Isis y otras divinidades del mismo tipo. Pero además hay que considerar el caso de encarnaciones momentáneas de estas divinidades en un ser dado, determinadas por un clima mágico-ritual del mismo tipo del que en principio debería efectuarse el misterio “el mvsterium transformationis” de la propia misa cristiana.

Un orden de ideas análogo entra en cuestión en el caso del hieros gamos en sentido estricto, o sea de teogamias, de uniones rituales y culturales de un hombre con una mujer, destinadas entonces a celebrar y renovar el Misterio del Ternario, esa unión del eterno masculino con el eterno femenino, del Cielo con la Tierra, de donde procede la corriente central de la creación. En las personas de los que cumplían estos ritos era, pues, como si se encarnasen y actuaran los correspondientes principios, y su unión momentánea física se convertía en una reproducción evocativa de la unión divina más allá del tiempo y del espacio. El fin de tales ritos, pues, era distinto del de los otros que ya hemos recordado y explicado como ritos de participación en la sustancia o influencia de una u otra divinidad. Era el Tres, el Ternario más allá del estado dual, el que era evocado a través de la acción nupcial de los dos, para activar periódicamente en una comunidad determinada una influencia correspondiente, pero en el mareo del ritualismo, y no de las experiencias individuales iniciáticas de las que hablaremos más adelante.

De este tipo de ritos podrían recordarse numerosos ejemplos procedentes de tradiciones culturales de civilizaciones muy diversas. De todos ellos, citaremos el ejemplo de los misterios antiguos en los cuales una vez al año la sacerdotisa principal que personificaba a la diosa se unía al hombre, que representaba el principio masculino, en el lugar sagrado. Consumado el rito, las demás sacerdotisas llevaban el nuevo fuego sagrado, que se consideraba generado por tal unión, y con su llama se encendía el fuego de los hogares de las distintas gentes. Algunos han señalado con razón la analogía de este rito con el que todavía

se celebra el sábado santo en Jerusalén. Por lo demás, el propio rito pascual de consagración del agua, sobre todo tal como se celebra en la Iglesia ortodoxa, conserva huellas visibles del simbolismo sexual: el cirio, que tiene un significado fálico evidente, se sumerge por tres veces en la fuente, símbolo del principio femenino de las Aguas; se toca el agua, se sopla por tres veces sobre ella marcando la letra griega P, y la fórmula de consagración pronunciada durante este acto de unión incluye estas palabras: "Que la virtud del Espíritu Santo descienda en toda la profundidad de esta fuente.., y fecunde toda la sustancia de esta agua, para la regeneración". En oriente, la difundidísima iconografía del lingam (el Phallus) puesto dentro del loto (padma) o dentro del triángulo invertido que es signo del yoni femenino y símbolo de la Diosa o Shakti, obedece al mismo significado; y este simbolismo como veremos más adelante, puede aludir también a Operaciones Sexuales concretas.

En efecto, a menudo el rito original de la hierogamia solo subsistió en formas en las que un rito simbólico o una unión simulada ocuparon el lugar de la unión sexual real de un hombre con una mujer. En materia de aplicaciones, esto nos permite pasar a una consideración sobre los ritos sexuales estacionales de fertilidad, que son uno de los caballos de batalla de las escuelas etnológicas actuales, que tras haberse fijado en un primer momento en el "mito solar", tras haber pasado a continuación al "totemismo" y ver entonces totemismo por todas partes, se inclinan ahora por las interpretaciones "agrarias", y recurren a ellas a cada instante.

En realidad, en estos ritos hay que considerar una de las posibles aplicaciones mágicas operativas del contexto que hemos examinado hace poco. Hablando de las orgías, ya hemos dicho que éstas pueden propiciar el contacto experimental con lo primigenio y lo preformal en el espíritu de quienes participan en ellas. Por su propia naturaleza, por el cambio de nivel existencial que implica, ese estado hace posible. Llegado el caso, una eficaz inserción extranormal de la fuerza del hombre en la trama cósmica, en el orden de los fenómenos naturales y en general en todo ciclo de fecundidad: como intervención, en la dirección fundamental del proceso natural, de un poder superior que intensifica y galvaniza. Así, en esencia, es exacto lo que dice Eliade a este respecto: "Generalmente, la orgía corresponde a la hierogamia. A la unión de la pareja divina ha de corresponder, en la tierra, el frenesí genesiaco ilimitado.. Los excesos cumplen una función precisa y saludable en la economía de lo sagrado Rompen las barreras entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses; ayudan a hacer circular la fuerza, la vida, los gérmenes, de un nivel a otro, de una zona de la realidad a todas las demás". Es, efectivamente, uno de los significados posibles de una parte del vasto acervo de ritos "agrarios" recogidos por Frazer. Sin embargo. cuando no se trata de pueblos salvajes, sino de tradiciones históricas en las que unas formas aisladas y bien circunscritas de hierogamia ritual sustituyen en principio a los fenómenos orgiásticos colectivos, es importante no generalizar, distinguir entre el contenido del rito mágico -naturalista en cierto modo- puesto unilateralmente de relieve por las escuelas etnológicas, y un contenido superior, misteriosífico, que se refiere esencialmente a la obra de regeneración interna: y ello aunque en ciertos casos un mismo complejo hierogámico, basándose en relaciones de correspondencia analógica, puede haber integrado los dos contenidos. Tal parece haber sido el caso de los Misterios de Eleusis, en los que el rito de arar se asoció al hieros gamos como rito iniciático. El descuidar esta bivalencia es un

rasgo característico de una investigación que, sin darse cuenta, obedece a la tendencia general de las disciplinas profanas modernas, que consiste en reducir constantemente lo superior a lo inferior, o bien en poner de relieve únicamente lo inferior cada vez que es posible hacerlo.

Según los casos, en el sistema de las participaciones rituales realizadas por medio de la sexualidad, la fuente de lo sagrado puede ser ya el hombre, ya la mujer. Por eso pueden encontrarse hierogamias parciales y no bilaterales, o sea uniones, en las que sólo una de las partes se transforma en su naturaleza y reviste carácter no humano sino divino, mientras que la otra conserva rasgos puramente humanos, y entonces la unión puede orientarse no a la participación mística, sino incluso a la procreación. Los relatos legendarios en los que aparece este tema "mujeres poseídas por un "dios", hombres que poseen a una diosa" son demasiado conocidos para que haga falta recordarlos. Bastará aludir a algunos casos en los que tales conexiones se presentan dentro de marcos institucionales regulares. Así, en el antiguo Egipto, no era el soberano como hombre, sino como encarnación de Horus, quien se unía a la esposa y la fecundaba para continuar la línea de la "realeza divina". En la fiesta helénica de las Antesterias, la acción más importante era el sacrificio privado que la mujer del arconte-rey hacía a Dioniso en su templo del Leneo, y su unión con el dios, así como en Babilonia se conocía la hierogamia de una joven escogida que, ascendidos ritualmente los siete planos de la torre sagrada aterrazada, el zikurrat, de noche, en una estancia nupcial situada por encima de estos niveles ("más allá de los siete") esperaba la unión sexual con el dios. Igualmente se consideraba que la sacerdotisa de Apolo en Patara pasaba la noche unida con el dios en el "lecho sagrado".

El hecho de que el dios (y por tanto también uno de sus representantes) pudiese algunas veces tener por simbolismo un animal determinado, a causa de una tosca interpretación literal, dio paso más tarde a la variante constituida por aparentes acoplamientos de seres humanos con animales sagrados. Así Herodoto (II, 46) habla del carnero sagrado de Mendes, llamado "el señor de las jóvenes", al que se entregaban las mujeres para tener descendencia "divina"; y en las propias tradiciones romanas subsiste un eco de temas relacionados: lo que dice Ovidio (Fast., II, 438-442) de la voz divina que había mandado a las esposas sabinas de los romanos que se dejasen fecundar por el sacer hircus.

De nuevo el fundamento doctrinal de todo esto es la idea de que pueda suprimirse el límite humano e individual, que en el individuo "hombre o mujer" por transubstanciación, en determinados casos pueda encarnarse, aflorar o atisbarse la "presencia real". Esta idea le parecía natural a la humanidad tradicional a causa de la concepción del mundo que le era inherente; no ocurre lo mismo con el hombre moderno, que tiene que considerarla pura fantasía y que puede tomársela en serio, como máximo, en la forma desrealizada y psicologizada de irrupción de los arquetipos del inconsciente. Todavía más difícil le resultará, por tanto, entender el contenido de realidad presente en las tradiciones que hablan de integraciones a través del principio femenino, en las que no figura en modo alguno ninguna mujer real, y en cambio interviene esencialmente una "mujer invisible", una influencia que no pertenece al mundo fenoménico, sino que es una manifestación no individual, e indirecta, del poder que representan las distintas imágenes de la mitología del sexo.

VIRILIDAD ESPIRITUAL - MÁXIMAS CLÁSICAS

Estas notas de Evola fueron incluidas en el volumen "Símbolos de la Tradición Occidental" publicado por Arché, Milano 1981. Evola, en esta ocasión, agrupa y traduce algunas de las máximas del filósofo neoplatónico Plotino, que expresan con una extraña personalidad, las convicciones más profundas del mundo clásico y, por extensión, de la humanidad indo-europea. Estas máximas sirven también para entender la ruptura que supuso la irrupción del cristianismo y sus conceptos diametralmente opuestos a esta filosofía.

VIRILIDAD ESPIRITUAL - MÁXIMAS CLÁSICAS

En las notas que siguen, vamos a traducir y comentar brevemente un grupo de máximas que pueden ser calificadas de "romanas", porque reflejan el espíritu y el ethos característico del estilo romano y clásico, no sólo en su aspecto político sino también espiritual. Estas máximas han sido extraídas de las obras de Plotino. No tenemos intención de filosofar ni de considerar las distintas etiquetas aplicadas hoy por los "especialistas" en el néo-platonismo, escuela a la que Plotino perteneció.

Las máximas que van a seguir son, en sí mismas, suficientemente elocuentes. Permiten entender el sentimiento de virilidad espiritual que se ha desvanecido casi completamente en el hombre moderno, entre las supersticiones "positivas" o "devotas" pero que, sin embargo, permanece como la medida de toda dignidad interior y el secreto de este ideal al cual el sentido antiguo y social hacía corresponder el concepto clásico del «Héroe».

Los dioses al encuentro de los hombres

«Corresponde a los dioses venir a mí y no ir yo hacia ellos». Ya en esta respuesta dada por Plotino a Amelius (quien lo invitaba a volver a los cielos favorables mediante el culto), está contenido todo el espíritu de una tradición y subrayada la distancia que separa ambos mundos: el de aquellos que "creen" y el de aquellos que «son». Esta frase no se refiere al hombre vulgar, sino al que Plotino llama «spoudaios», es decir al hombre espiritualmente integrado.

Otro gran espíritu romano, Celso, partiendo a la guerra contra las nuevas creencias entonces a punto de invadir el Imperio, dijo: «Nuestro dios es el dios de los patricios, invocado en pie, frente a nuestro fuego sagrado y que se lleva al frente de las legiones victoriosas, y no el dios al que se reza postrado en tierra, con total abandono de su ser».

Si debemos analizar el sentido del culto romano de los orígenes, antes de que aparezca la influencia de las religiones griegas y orientales, es decir, hasta poco después de la época de Catón, no encontraríamos nada de lo que se entiende habitualmente por «religión».

En el antiguo mundo romano, los dioses eran considerados como fuerzas e incluso el hombre mismo era considerado como una fuerza. Entre unos y otros, no

había otro intermediario que el rito, comprendido como una técnica precisa y objetiva, que se consideraba apta para captar, impedir o producir tal o cual efecto generado por las fuerzas espirituales, y esto sin que se mezclaran sentimientos o actitudes devotas, sino gracias a una relación de mero determinismo.

La máxima de Plotino referida antes nos da la clave de una «vía» que corresponde a lo que, en la antigüedad, se llamaba «iniciación solar».

En esta vía, se trata de crear en nosotros mismos una cualidad operativa, como podríamos decir, actuando sobre los poderes supra-sensibles (los dioses); es decir como una fuerza mediante la cual estos son atraídos irresistiblemente.

Esta fuerza y esta cualidad se pueden resumir en una sola palabra: "Ser"; y en un solo precepto: "sé", y consiste en una indestructibilidad interior, serena, clara, «olímpica», y añadimos «ascética», en absoluta insolente y «titánica», según el moderno cliché de Supermán.

Una máxima caracterizaba la aspiración clásica a lo sobrenatural: «Para "conocer" a los dioses, es preciso ser iguales a ellos».

Ser un Numen

«Volverse parecido a los dioses, y no solamente a los hombre de bien. El fin a alcanzar no es estar exento de pecado sino ser un numen».

Estas máximas, pueden parecer algo inquietantes para algunos. Son, sin embargo, verdaderas sobre un plano superior. Para la antigüedad clásica (como para los antiguos arios orientales) el más alto ideal era un ideal divino y no un ideal de «moralidad» burguesa.

Tómese buena nota de esto: la Grecia dórica, al igual que la Roma de los primeros tiempos, aparecen como ejemplos imperecederos de fuerza ética. Lo que significa que lo que es cierto en un nivel superior, «supra-moral», no puede sin embargo ser alcanzado por el derecho común: la necesidad y la fuerza de una ética allí donde debe aplicarse.

Plotino llamaba a la «virtud» de los hombres «imagen de una imagen». Esto implica que no hay que confundir iniciación y realización. Tomemos un ejemplo: una cosa es el proceso mediante el cual con una «tintura» se puede dar a algo, supongamos un metal, la apariencia exterior de otro y otra cosa es la transformación efectiva de un metal en otro, a consecuencia de la cual, por vía espontánea y fatal, éste metal aparece dotado de nuevas propiedades.

El ideal «divino» de la antigüedad estaba ligado a la noción de iniciación, y esta última era precisamente concebida como un tránsito radical de un estado de existencia a otro.

Para el hombre antiguo, un dios no era un modelo moral; era otro ser.

El hombre bueno no cesa de ser un «hombre» por el hecho de que sea «bueno»; de la misma forma que el mono sigue siendo mono incluso aun cuando consiga

reproducir artificial o espontáneamente tal o cual gesto de la criatura humana. Siempre y por todas partes, allí donde el hombre, se ha elevado a tal orden de cosas esta verdad ha sido reconocida.

Así, en algunas tradiciones espirituales de la edad media se enseñaba que: «Nuestra obra es la conversión y el cambio de un ser en otro ser, de una cosa en otra, de la debilidad en fuerza, de la corporeidad en espiritualidad».

En relación con los «misterios», se subrayaba en Eleusis y no sin cierta ostentación paradójica, que un Agesilas o un Epaminondas, dos ejemplos de hombres ilustres sobre el plano humano, en tanto que no habían sufrido la transformación atribuida a los ritos históricos, se encontraban en la situación misma de cualquier otro mortal frente al estado post mortem, mientras que un destino diferente esperaba a quien hubiera limpiado las faltas humanas mediante la purificación mística.

Según la tradición, la fuerza transmitida por el rito de la consagración de un sacerdote reviste un carácter permanente, incluso cuando hubiera caído en la indignidad moral; de esto puede deducirse que subsiste aún hoy un eco de las revelaciones antiguas relativas a un plano de espiritualidad absoluta.

Sin embargo, es preciso ser prudentes en este terreno. Si bien no hay que ilusionarse sobre el carácter de lo que Nietzsche llamaba «pequeña moral», conviene, a pesar de todo, recordar una antigua máxima hindú: «Que el sabio no confunda con su propia sabiduría el espíritu de los ignorantes».

«Los malvados también pueden sacar el agua de los ríos. Aquel que da ignora lo que da, sencillamente da» (Plotino).

«¿Cuál es la posición del hombre frente al Todo? ¿Es una parte? No: es un todo, que se pertenece a sí mismo. Convirtiéndose en Uno, él (el hombre) se posee a sí mismo y a la grandeza total y la belleza. No fluye fuera de sí mismo y no huye indefinidamente. Está ahora enteramente agrupado en su unidad» (Plotino).

La concepción clásica del mundo distinguía dos regiones: la inferior de las cosas que «pasan» y la superior de las cosas que «son». Las cosas que «fluyen» o que «pasan», que son impotentes para alcanzar la realización y la posesión perfecta de su naturaleza. Las otras son; han trascendido esta vida mezclada con la agitación vana y con la muerte; y que, interiormente, es una fura y un deseo continuos.

¿Qué es el Bien?

Plotino dice: «¿Qué es el bien para el hombre? (para el hombre completo, para el spoudaios). Es, así mismo, su propio bien. La vida que posee es perfecta. Posee el bien, por tanto no está a la búsqueda de nada más. Rechazar todo lo que es otro en relación a su propio ser, es purificarse.

En relación simple contigo mismo, sin obstáculo en una unidad pura, sin nada que esté mezclado interiormente con esta pureza, siendo tú solamente en una pura luz, tu te has convertido en visión. Estando aquí tú te has elevado. No tie-

nes necesidad de un guía. Fija tu mirada y verás». Con una concisión singular se encuentran aquí expresados los rasgos de una ascesis viril y lo que, en un sentido supramoral, metafísico, debe ser cualificado como «bien»: la ausencia de todo lo que penetrando en sí pueda llevar fuera de sí.

Plotino precisa el alcance espiritual de tal concepto diciendo que el hombre superior puede sin embargo « buscar otras cosas en tanto que son indispensables, no para sí mismo, sino para quien está próximo a él: al cuerpo que le está relacionado, a la vida del cuerpo que no es su vida. Sabiendo que da lo que es preciso al cuerpo pero sin que estas cosas hayan dominado a la vida».

El mal, según el espíritu clásico, es el sentido de necesidad en el espíritu, el de toda vida que no sabiendo gobernarse a sí mismo se deja inclinar hacia aquí o hacia allí, dominado por el deseo, intentando completarse mediante la incorporación de esto o de aquello.

En tanto subsiste esta «necesidad», mientras subsiste esta insuficiencia interna y radical, siempre según el espíritu clásico, no puede existir el «Bien». El cual no podría quedar circunscrito por un sustantivo y que es, solamente, una experiencia que puede determinar el espíritu deshaciéndose, naturalmente, de la idea; de toda especie de «otro» y reconciliándose virilmente consigo mismo.

Aparece entonces un estado de ceridumbre y plenitud. Ya que el individuo no se pregunta nada y convierte en inútil toda especulación y toda agitación, mientras que una mutación del espíritu íntimo no puede producir nada, además y que empieza la participación en este espíritu de espiritualidad absolutamente dominadora, contribuye de mera figurada, naturalmente, a los «olímpicos». Plotino dice precisamente que tal ser posee la «perpetuidad» y que está totalmente en posesión de su propia vida: siendo solamente y de manera subpersonal «yo», nada a partir de ahora, podría ser añadido o retirado, ni en el presente, ni en el porvenir. Vamos ahora a ver los desarrollos que Plotino da a este concepto:

«El estado de ser consiste en estar presente. Ser significa acto y estar en acción. El placer es el acto de la vida. Incluso en este universo, las almas pueden conocer la felicidad. Si no ocurre así, las almas se acusan a sí mismas y no al universo; en tal caso han cedido en esta lucha cuya recompensa corona la virtud». Plotino precisa también el significado del «ser»: ser significa estar «en acción». Además, habla de una «naturaleza intelectual sin letargo» como referencia a aquel que «es» por excelencia. Aquí los términos de «despierto» y «siempre despierto» opuesto al estado de letargo al que es asimilado el nombre vulgar, pertenece a un amplio simbolismo tradicional.

Se sabe que el término Buda significa el «Despierto». La concepción del dios Mithra concebido como «guerrero sin sueño» que combate contra los enemigos de la religión aria es propia a los indoeuropeos de Irán. En las tradiciones clásicas el «Héroe» convertido en inmortal tras haber bebido «el agua del Olvido», bebe «el agua del Recuerdo» y «del Despertar». «Ser» equivale pues a estar «despierto». La experiencia de todo el ser, concentrado en la claridad intelectual, en la simplicidad de un acto, da la experiencia de «lo que es».

Abandonarse, desvanecerse, tal es el secreto del no-ser. La fatiga mediante la cual la unidad interna se relaja y se dispersa, la íntima energía que para domi-

nar cada parte, de forma que brota una multiplicidad de tendencias, de instintos, de movimientos irracionales, es decir, la degradación del espíritu que se humilla en formas cada vez más oscuras, hasta llegar a esta forma-límite de la decadencia que es la oscuridad de la materia. Es un error, afirma Plotino, decir que la materia es, cuando en realidad, la esencia de la materia es no-ser. Su poder de ser dividido hasta el infinito indica precisamente esta «caída» fuera de la Unidad que le da nacimiento.

Su inercia es pesada, resistente, confusa y tal es el la misma propia a aquel que, desvaneciéndose, no puede dirigirse y cae como un "cuerpo muerto".

Tal es, en términos de interioridad, el secreto de la materia de la realidad física.

Que la «verdad» del conocimiento físico sea diferente, importa en realidad poco. La existencia corporal aparece como el no-ser de la espiritual. Este estado supremo en la unidad de un "acto", el "ser" es uno solo con el "bien".

He aquí en términos de interioridad el secreto de la materia de la realidad física. Qué la "verdad" del conocimiento físico sea diferente importe poco. La existencia corporal aparece como el no-ser del espiritual.

De suerte que « materia » y « mal » se identifican a su vez. Y no hay otro mal que la materia. Para comprender esta idea fundamental del pensamiento clásico, es preciso naturalmente perder el hábito de todas las concepciones ordinarias del hombre doméstico, convertido en "sociable ». El "mal" según los hombres no tiene ningún lugar en la realidad, y en una perspectiva metafísica que es una perspectiva según la realidad aplicada a un mundo superior.

Metafísicamente, no existe «bien» o «mal»; existe lo es verdad y lo que no lo es. Y el grado de "realidad" (entendida en el sentido espiritual que hemos definido a propósito del significado del "ser") da la medida del grado de la "virtud". Se sabe que Virtus en la época clásica e incluso hasta el renacimiento, no significaba nada más que fuerza, sino energía. Para la mirada fría y viril del hombre clásico solamente un estado de «privación» del ser es un «mal»; la fatiga, el abandono y el letargo de la fuerza interior, esta dirección que en el límite, hace tomar como hemos visto, la «materia».

Ni el «mal» ni la «materia» son pues principios en sí mismos. No son más que derivados a los cuales se llega por «degradación» y «disolución». Plotino se expresa en estos términos: «Es a causa del desvanecimiento del Bien que la oscuridad aparece y se vive. Y para el alma, el mal es este desvanecimiento generador de oscuridad. Tal es el primer mal. La oscuridad es algo que le precede y la naturaleza del mal no actúa en la materia sino antes de la materia (en el cese de la tensión espiritual que ha dado nacimiento a la materia)». Y Plotino añade: «El Placer es el acto de la Vida». Esta opinión había sido ya expresada por otra gran espíritu clásico, Aristóteles, quien había enseñado que toda actividad era feliz si era perfecta.

Tales, al menos, son la felicidad y el placer en su forma pura y libre de una plenitud como coronación de una vida que se realiza y que, realizándose « es » y realiza el « bien » y no la felicidad y el placer pasivos y mezclados, desordenados, escapándose a sí mismos, cediendo a una temeridad turbulenta de satisfacción

de los deseos y de los instintos. De nuevo, estamos conducidos aquí a un punto de vista « real » sin relación con las concesiones "humanas" y los enternecimientos sentimentales.

De esta misma felicidad, el grado de ser es el secreto y la medida. En consecuencia, Plotino afirma que en este universo también las almas pueden conocer la felicidad, recordando por ello un aspecto importante del pensamiento clásico.

Allí donde la virtud era entendida como actualización espiritual dominadora, implica potencia, no se puede concebir que el "bien" pueda no estar acompañado de la "felicidad", como tampoco la gloria es separable de la victoria. Cualquiera que resultara vencido por un lazo exterior o un lazo interior, según el orden real de las cosas que mencionamos antes, no podría ser «bueno».

Y que alguien pudiera ser feliz sería contrario a la naturaleza y, en todo caso, el efecto de un puro azar. Y es él mismo y no el mundo quien debería ser la causa de su derrota.

De otra forma, la cosa está clara; reducir la «virtud» a una simple disposición moral, a un fantasma interior corresponde a un alma timorata. Es bueno, entonces, rechazar el concepto de «mi reino no es de este mundo» y rechazar aceptar la ideas de que una fuerza de lo alto pueda dar la felicidad en el más allá, como recompensa a los «virtuosos» que desprovistos de poder en esta vida prefieren sufrir y soportar con humildad y resignación la injusticia. El Espíritu viril del hombre clásico ha despreciado tales planteamientos evasionistas; y los ha despreciado por fidelidad a una concepción metafísica.

Si el mal y su materialización y su expresión mediante impulsos y límites impuestos por las fuerzas inferiores y cosas exteriores arraigan en un estado de degradación del « Bien », es inconcebible y lógicamente contradictorio que subsista como principio de desgracia y servidumbre en aquel que habría destruido estas raíces en las que había arraigado el bien en el sentido clásico.

Si el « bien » es, el « mal », el sufrimiento, la pasión, la esclavitud no puede ser porque el bien es también poder. Si subsisten, esto significará entonces que la « virtud » es aún imperfecta y el « ser » aún incompleto y alteradas la unidad y la capacidad de actuar.

Dice Plotino: «Hay quienes no tienen armas. Pero aquel que tiene armas, combate. No hay dios que combate por los que no están en armas. La ley quiere que en la guerra, la victoria pertenezca a los valerosos; no a los que ruegan. Es justo que los cobardes sean dominados por los malvados», nuevas expresiones características de la virilidad espiritual, guerrera, romana, nuevo contraste con las actitudes de renuncia y de evasión de cierta forma de religiosidad de un tipo que no es ni romano, ni ario, sino asiático-semita. Nuevo desprecio hacia los que se extienden en propuestas contra la injusticia de las cosas de la tierra y que en lugar de reconocer su propia cobardía, o de resignarse a su propia impotencia, o afrontar un fin heroico, se entregan al Todo o esperan que los dioses se preocuparán de ellos a fuerza de escuchar plegarias y lamentos.

«No hay dios que combata por aquellos que no están en armas» (Plotino).

Tal es el principio fundamental del estilo guerrero que, además de tener el valor de ejemplo, se refiere, por su justificación superior, a los conceptos ya desarrollados a propósito de la identificación –desde el punto de vista metafísico- entre «realidad», «espiritualidad» y «virtud».

La dejadez y la negligencia no pueden ser buenos; ser «bueno» implica tener un alma de héroe. Y la perfección del héroe es el triunfo.

Pedir la victoria a la divinidad equivaldría a pedirle la «virtud» pues la victoria es el cuerpo en el cual se realiza el estado perfecto y, podríamos decir, sobrenatural y sobrehumano de la virtud.

Tal como ya hemos dicho a propósito de la doctrina mística del triunfo, el cual deja aparecer de la forma más sensible que tales ideas no han nacido en absoluto de un ateísmo larvado, sino más bien de la idea de una síntesis superior entre fuerza y espíritu, humanidad y divinidad, presente en los momentos de Transfiguración heroica.

«Polibio dice que los romanos, usan la fuerza en toda circunstancia, seguros de que lo que han decidido tiene necesariamente que suceder y que nada de lo que han decidido un día es imposible de realizar; en muchas ocasiones son llevados a la victoria por efecto de tal hábito».

Los soldados de Fabio partiendo para la guerra no juraron vender o morir. Jugaron vencer y regresar vencedores. Y fue como vencedores que regresaron.

El Espíritu romano y el Espíritu de estos conceptos de Plotino coinciden e, incluso en nuestros días nos transmiten un mensaje viviente.

Ahora vamos a ver, de forma breve, como la actitud definida antes de afirmación y de organización interior virilmente asumida se integra y se clarifica con elementos consolidación y de liberación ascética.

«Por lo que respecta al miedo, queda totalmente suprimido. El Alma no tiene nada que temer. Quien está sujeto al temor no ha alcanzado aún la perfección de la “Virtus”; es un mediocre. En el hombre superior (el spoudaios) las impresiones no se presentan como en los otros (los mediocres). No alcanzan hasta el interior (del alma).

Que el sufrimiento pasa la medida importa poco. La luz que está en este hombre perdurará como la luz de un faro que emerge entre los torbellinos del viento y de la tempestad.

Dueño de sí mismo en estas circunstancias (el hombre superior) decidirá lo que conviene hacer.

En él, está en su espíritu (el “Nous” griego) actuar» (Plotino).

Plotino admite que el hombre superior pueda en ocasiones tener movimientos involuntarios e irreflexivos de miedo. Pero son, podríamos decir, como movimientos que le son ajenos y que no pueden producirse más que porque el espíritu está alejado en ese momento. Basta que “vuelva en sí” para hacerlos desaparecer.

La destrucción del «miedo» es un principio de ascesis a seguir no solo sobre el plano humano sino igualmente sobre el del mundo superior.

El llamado temor de Dios era verdaderamente una “virtud” completamente desconocida en nuestra más alta humanidad tradicional de Oriente y de Occidente.

Sea frente a las fuerzas inferior o a las fuerzas “divinas”, el hombre ascéticamente integrado e imperturbable es inaccesible a movimientos irracionales del alma: desesperación o terror.

No fue más que en el alma de las mujercitas de la plebe imperial que las nuevas creencias pudieron tener acceso apoyándose sobre visiones de terrorismo apocalíptico y de salvación gratuita. El sufrimiento, para quien se aproxima a la completa realización de sí mismo podrá como máximo provocar la separación de una parte del espíritu aún sujeto, en su humanidad al sufrimiento, pero no la caída del principio superior. Este último, dice Plotino, «decidirá lo que conviene hacer».

En caso necesario, podría llegar hasta quitarse la vida. Pero no se pierda de vista que, según la concepción a la que se refiere Plotino, todo ser preexistente, en este sentido, ha sido él mismo quien ha escogido nacer en este mundo donde cada hombre, aunque no lo recuerde, es como un actor que juega un papel oscuro, ahora resplandeciente, pero siempre el papel que ha elegido.

«¿Por qué despreciar el mundo en el cual vosotros os encontráis por vuestra voluntad? Si no os conviene, siempre podéis abandonarlo». Tal es la austera respuesta de Plotino a algunas escuelas gnósticas cristianas que querían ver en el mundo un valle de lágrimas y un lugar de miseria. Tal como ya hemos comentado al referirnos a una máxima precedente, el espíritu –el «Noûs»- del hombre puede definirse como principio del «ser»: es una luz del intelecto, puro y dominador, la forma suprema de la unidad en el hombre, frente a la cual el «Alma» –la “psyche” griega- aparece ya como algo exterior y material.

La vida cotidiana raramente compromete este principio profundo. Como máximo se desliza sobre él sin rozarlo. Pero, en este caso, en cada acción, más que ser verdaderamente nosotros mismo, ¿es un “demonio” quien actuaría?

“Demonio” no debe ser comprendido aquí en el sentido cristiano de entidad maléfica sino en el, clásico, de un ser irracional, infra-personal, de una fuerza psíquica oscura.

Plotino dice justamente que todo lo que nos sucede sin ser el resultado de nuestra exacta deliberación une a nuestro elemento «divino» un elemento «demoníaco».

Veamos ahora como Plotino marca la condición opuesta propia al estado interior de un hombre integrado.

«En este punto, el porqué del ser no existe como un porqué sino como un ser. Mejor, ambas cosas no son más que una» (es decir que no existe justificación exterior y de tipo intelectual de para acción; la acción está inmediatamente ligada a un significado suyo). «Que cada uno sea él mismo. Que nuestros pen-

samientos y nuestras acciones sean los nuestros. Que las acciones de cada uno le pertenezcan. Y esto, sean buenas o malas. Cuando el alma tiene el intelecto puro e impassible como guía, la plena disposición de sí mismo, entonces, dirige su impulso allí donde quiere. Solo entonces nuestro acto es verdaderamente nuestro, y de nadie más, procediendo del interior del alma como de una [fuente de] pureza y de un principio puro dominador y soberano y no el efecto de la ignorancia y del deseo, pues, entonces, sería la pasividad y no la acción la que actuaría en nosotros» (Plotino).

De estas máximas surge pues claramente el principio de una autorresponsabilidad trascendente. El hombre superior asume todo lo que es, lo «quiere», lo justifica en referencia al principio según el cual su naturaleza es sobrenatural y soberana.

Y si se puede desear una “liberación” más alta, no hay otro medio de alcanzarla que elevarse más allá del mundo de la corporeidad.

«Las sensaciones (animales) son como visiones de un alma adormecida. En el alma, todo lo que procede del estado corporal está adormecido. Salir de la corporeidad; tal es el verdadero despertar. Cambiar de existencia pasando de un cuerpo a otro equivale a pasar de un sueño a otro, de un lecho a otro. Despertarse verdaderamente, es abandonar el mundo de los cuerpos» (Plotino).

De la misma manera que hemos explicado antes, la materialidad es una especie de estado de delicuescencia del espíritu.

Según la visión clásica, toda realidad sensible no es más que la pálida imitación, y por así decir, la exteriorización de un mundo de potencias vivientes.

Salir del cuerpo y abandonar el mundo de los cuerpos no debe ser comprendido en un sentido material sino solamente espacial: no es exactamente un alma que “sale” de un cuerpo muerto, sino más bien por el contrario de la reintegración total de lo que ya hemos definido como “Naturaleza intelectual sin sueño”. Tal es la verdadera realización iniciática y metafísica, ligada al más alto ideal de la humanidad clásica.

Con una rara agudeza, Plotin asimila el hecho de cambiar de cuerpo al hecho de pasar de una cama a otro. La consistencia de la doctrina de la «re-encarnación» no podría ser mejor estigmatizada. En el «ciclo de los nacimientos», es decir en la sucesión, la mutación y la muerte de las formas de existencia condicionada, cada una de estas formas es, en el fondo, de un punto de vista absoluto, equivalente al otro.

La realización metafísica, coronación de una existencia humana virilmente conducida y fortificada por la ascesis, es, podríamos decir, una “ruptura” en las series de estados condicionados: una [repentina] apertura en otra dirección: trascendencia “perpendicular”.

A esto no se llega siguiendo el orden de las cosas que «devienen», sino, por el contrario, a través de un camino de «introversión», es decir de interior, de extrema concentración de todo poder y de toda luz, de los que procede la integración metafísica del “yo”, es decir, la efectiva inmortalidad de la personalidad.

Por ello Plotino dice: “Y ahora, debes mirar en ti mismo, hacerte uno con lo que tienes para contemplar, sabiendo que lo que tu tienes para contemplar eres tu mismo. Y que es tuyo. Casi como aquel que estaría invadido por el dios Febo (otro nombre de Apolo, dios de la luz) o por una musa, vería brillar en sí mismo la claridad divina si hubiera tenido tiempo de contemplar en sí mismo esta divina luz”

En el estado de suprema autoconciencia, se disipa la apariencia misma de extrañidad que las fuerzas divinas en su grandeza pueden revestir, para la mirada de los límites de la vida psíquica ordinaria. Estas fuerzas aparecen como poderes de esta misma alma glorificada.

Así terminamos nuestra evocación de la espiritualidad viril de uno de nuestros más grandes Maestros de Vida. Nos sentiremos ampliamente recompensados por este trabajo si hemos conseguido despertar en nuestros lectores la idea de que no hemos tratado de filosofía abstracta o de un tipo particular de moral o menos aún de visiones de un mundo en la actualidad desaparecido o “superado”, sino más bien de algo vivo, cuyo valor no es de ayer o de mañana, sino de siempre y, se encuentra en todas partes en las que el hombre logre despertar esta dignidad superior sin que la existencia sea algo oscuro y desprovisto de valor.

LA SUPERACIÓN DEL ROMANTICISMO

Reproducimos la traducción del artículo de Julius Evola, "La superación del romanticismo" que nos ha sido remitido y traducido por la Asociación Joven Europa (www.joveneuropa.org). Esta temática es tocada por Evola en algunas de sus obras, especialmente en "Cabalgando el Tigre" y en "Rostro y Máscara del Espiritualismo Contemporáneo". Evola ataca las concepciones emotivas, sentimentales y arrebatadas propias del romanticismo, contraponiendo la pura estabilidad del espíritu.

LA SUPERACIÓN DEL ROMANTICISMO

La consigna es pues: Basta con los "valores humanos", basta con el anhelo romántico. Ello sobre todo debe ser realizado a nivel de interioridades, y quiere decir: detenerse, remitir a los hombres hacia sí mismos, obligarlos a hallar en sí mismos el propio fin y el propio valor. Que ellos aprendan nuevamente a sentirse solos, sin ayuda ni ley, hasta que se despierten al acto del mando absoluto y de la absoluta obediencia. Dirigiendo fríamente la mirada alrededor, que reconozcan que no hay adonde "ir", que no hay nada para solicitar, nada que esperar, nada que temer. Que respiren entonces liberados de todo peso y sea respecto del amor como del odio que reconozcan su miseria y debilidad. Se vuelvan a levantar como cosas simples, puras, ya no más humanas.

En la superioridad de los aristócratas, en la alta elevación de almas que son señoras de sí mismas, se burlen de la turbia avaricia con la cual los esclavos se precipitan sobre el banquete de la vida. Se determinen con una indiferencia activa capaz de todo según una renovada inocencia. El poder de poner en juego la propia vida y de fijar los bárbaros sonriendo, de dar sin pasión, de actuar poniendo a la par el vencer que el perder, el éxito que el fracaso, el placer como el dolor, brote de esta misma superioridad que hace disponer de sí como de una cosa en la cual se despierta verdaderamente la experiencia de lo que es más fuerte que cualquier muerte y que cualquier corrupción. El sentido de la rigidez del esfuerzo, del crudo "tú debes" no exista más como el recuerdo de una absurda manía. Reconociendo la ilusión de todos los "planes providenciales", de todas las ideologías historicistas, de todas las "evoluciones", reconociendo a todos los "fines" y "razones" como muletas necesarias tan sólo para quien, aun niño, no sabe ir por sí mismo, los hombres cesarán de ser movidos, sino que se moverán. Siendo centrales en sí mismos, por sí mismos hombres y no más espectros, resurgirá la acción en su sentido primitivo, elemental, absoluto.

Será en este momento que al haberse lacerado la niebla envenenada del mundo romántico, más allá de la intelectualidad, más allá de la psicología, más allá de la pasión y la superstición de los hombres, reaparecerá la naturaleza en su estado libre y esencial. Ningún cielo gravitará más sobre la tierra. Todo alrededor retornará libre, todo respirará finalmente. Aquí también la gran enfermedad del hombre romántico, la fe, será superada. Al hombre así reintegrado se le abrirán entonces espontáneamente nuevos ojos, nuevas orejas, nuevas audacias. Lo sobrenatural cesará de ser una pálida evasión de almas pálidas. El mismo será realidad, y coincidirá con lo natural. En la misma neta, calma, poderosa, desen-

carnada luz de una resurgida simplicidad helénica, espíritu y forma, interior y exterior, realidad y supra-realidad, volverán a ser una cosa sola en el equilibrio de los dos términos, el uno ni superior ni inferior al otro. Será pues una época de realismo mágico: en las energías de aquellos que se creen hombres, y no saben que son dioses durmientes, volverán a vibrar las energías de los elementos hasta temblores de iluminaciones absolutas y de resurrecciones espirituales.

Y entonces también el otro gran vínculo humano, el de las amalgamas sociales sin rostro, será superado. Vencida la ley que hacía de ellos piezas de máquinas, piedras encadenadas en el cemento impersonal del despotismo colectivo o de la ideología humanitaria, los individuos serán principio y fin en sí mismos, encerrados cada uno en sí como mundos, rocas, cimas, vestidos tan sólo de su fuerza o de su debilidad. Cada uno un lugar, un puesto de combate, una cualidad, una vida, una dignidad, una fuerza distinta, sin par, irreducible. Su moral sonará así: Imponerse a la necesidad de "comunicar" y de "comprenderse", a la contaminación del pathos fraternalista, a la voluntad de amar y de sentirse amados, de sentirse iguales y juntos, imponerse a esta fuerza sutil de corrupción que disgrega y ablanda el sentido de la aristocracia y de la individualidad. La incomunicabilidad será querida, en nombre de un respeto absoluto y viril: valles y cumbres, fuerzas más fuertes y fuerzas más débiles, la una junto a la otra o la una en contra de la otra, lealmente reconocidas en la disciplina del espíritu íntimamente inflamado aunque exteriormente rígido y templado como el acero, que contiene en magnífica medida la desmesura del infinito: militarmente como en una empresa de guerra, como en un campo de batalla. Relaciones precisas, orden, cosmos, jerarquía. Grupos fuertemente individuados y organizados sin intermediarios y sin atenuación a través de acciones, en donde los unos –hombres y razas– luminosamente encenderán, los otros sordamente precipitarán. En lo alto, seres solares y suficientes, raza de Señores de la mirada vasta, temible, lejana, que no toman sino en superabundancia de luz y de potencia dan, y en vida decidida se dirigen, hacia una intensidad siempre más vertiginosa, aun siempre equilibrada en una compostura sobrenatural.

Entonces, el mito romántico, el del "hombre" y de lo "humano", no será más. Y en un mundo de claridad resonará la palabra de Nietzsche, el precursor: "¡Cómo son bellas, cómo son puras estas libres fuerzas no manchadas más por el espíritu!".

LA INFATUACIÓN MAOISTA

El siguiente texto fue publicado en 1968 por Evola en la revista Il Conciliatore y a partir de esa fecha, su contenido fue reproducido como apéndice a las sucesivas ediciones de "Los Hombres y las Ruinas". Lo hemos traducido de la edición francesa publicada por Pardes en 1984. El artículo demole algunos de los mitos que en aquel momento circulaban por Italia, según los cuales no existían "diferencias sustanciales" entre el maoísmo y el fascismo. Evola presenta una perspectiva crítica sumamente interesante.

LA INFATUACIÓN MAOISTA

Un fenómeno curioso. que merece ser examinado, es la sugestión que ha ejercido el "maoísmo" en algunos ambientes europeos, incluso en grupos no marxistas. En Italia se pueden incluso mencionar algunos ambientes que reivindican una experiencia "legionaria" y una orientación "fascista", aun oponiéndose al Movimiento Social al que consideran como no "revolucionario", aburguesado, burocratizado, limitado por el atlantismo. En estos ambientes se habla de Mao como de un ejemplo.

Un fenómeno tal nos ha inducido a repasar el famoso librito de Mao-Tse-tung para tratar de ver claro y descubrir qué es lo que puede justificar tales sugestiones. El resultado ha sido negativo. Entre otras cosas, no se trata ni siquiera de una especie de breviario escrito con una cierta sistematicidad, sino un conjunto heteróclito de fragmentos de discursos y de diferentes escritos comprendidos en un largo período de tiempo. No se puede hablar en absoluto de una verdadera y específica doctrina maoísta. ¿Qué es lo que se puede pensar cuando desde la primera página del librito se leen frases categóricas como la siguiente: "El fundamento teórico sobre el cual se basa todo nuestro pensamiento es el marxismo-leninismo"? Bastaría esto para poner a un lado el nuevo evangelio en donde, por los demás, los habituales y desgastados slogans de la subversión mundial "lucha contra el imperialismo y sus lacayos", "liberación del pueblo de sus explotadores", etc., se hallan a cada paso.

Encontrándose así las cosas, si es que existen contrastes entre rusos soviéticos y comunistas chinos, así como divergencias y tensiones, debe pensarse que se trata más bien de pugnas de familia, de cuestiones internas del comunismo (aparte de móviles realistas muy prosaicos como ser los vastos territorios de Rusia asiática, muy apetecidos por una China superpoblada), las cuales no nos tendrían que interesar para nada, a no ser por la esperanza de que los dos "socios" terminen peleándose verdaderamente.

Lo que puede ejercer una sugestión es por lo tanto un puro mito del maoísmo, del cual emanan formulaciones ideológicas precisas, con interpretaciones irreversibles y sobre todo con el relieve dado a la llamada "revolución cultural". Examinemos pues los principales componentes de tal mito.

El "nacionalismo" es considerado como base de la doctrina maoísta por algunos ambientes "filo-chinos" antes mencionados. Pero, aparte del hecho de que el nacionalismo se había ya afirmado como la "herejía" de Tito y parece que se

esté abriendo camino también entre los otros satélites de la URSS, se deja a un lado el punto esencial, es decir que el maoísmo se trata, inequívocamente, de un nacionalismo comunista; en el mismo la base es la concepción colectivista de masa, casi de horda, de la nación, no distinta en el fondo de la concepción jacobina. Cuando Mao quiere combatir el proceso de concreción de rígidas estructuras burocráticas de partido para alcanzar un vínculo directo con el "pueblo", cuando habla de un "ejército hecho uno con el pueblo" retornando a la bien conocida fórmula de la "movilización total", manifiesta, más o menos, el mismo espíritu, o pathos, de masa de la Revolución Francesa y de las "levées des enfants de la Patrie", mientras que el binomio masa-jefe (el "culto de la personalidad" combatido en la Rusia post-staliniana, ha resurgido potenciado en la persona de Mao, ídolo de las masas chinas fanatizadas) reproduce uno de los aspectos más problemáticos de los totalitarismos dictatoriales. Comunismo más nacionalismo es justo lo opuesto a la concepción superior, articulada y aristocrática, de la nación.

Pero si es una fórmula de tal tipo la que atrae a los grupos "filo-chinos" que querrían no ser marxistas, no se ve por qué ellos no se remiten más bien a la doctrina del nacionalsocialismo de ayer, en donde aquel binomio estaba ya presente en la fórmula: "Führer-Volksgemeinschaft" (= guía+comunidad nacional). Decimos "a la doctrina", porque en la práctica en el Tercer Reich siempre hicieron sentir su fuerza rectificadora elementos diferentes derivados del prusianismo y de la tradición del Segundo Reich. Y también allí se habría hallado muchísimo del "voluntarismo", otro elemento que definiría al maoísmo. No habría habido necesidad de esperar a Mao para la "concepción activa de la guerra" como "medio para afirmar y hacer triunfar la propia verdad", como si antes del advenimiento de los objetores de conciencia, de un hipócrita pacifismo y del crepúsculo del espíritu guerrero, y del honor militar, se hubiese pensado distinto en todas las grandes naciones occidentales. Pero habría que ver las cosas más de cerca y escuchar lo que dice el gran Mao textualmente: "Nosotros luchamos contra las guerras injustas que obstaculizan el progreso, pero nosotros no estamos en contra de las guerras justas, es decir en contra de las guerras progresistas". No es necesario aclarar lo que signifique el "progreso" en tal contexto, es decir facilitar el advenimiento en cada país del marxismo y del comunismo. Por lo demás no se ve qué impida que también nosotros no sostengamos la "concepción activa de la guerra", de nuestra "guerra justa", el que es hasta las últimas consecuencias contra la subversión mundial, dejando que los demás se desahoguen denunciando al "imperialismo", exaltando al "heroico Vietcong, al generoso castrismo y así sucesivamente: todas estupideces buenas sólo para cerebros que han padecido un "lavado" que les ha privado de cualquier capacidad de discernimiento.

He aquí otros elementos del mito maoísta. El maoísmo consideraría al hombre como el artífice de la historia, se encuadraría en contra de la tecnocracia en la cual convergen tanto la URSS como los EEUU. La "revolución cultural" sería positivamente nihilista, apuntaría a una renovación que parte del punto cero. Todas éstas no son sino palabras. En primer lugar no es al hombre que Mao se dirige propiamente, sino al "pueblo": "el pueblo, sólo el pueblo es la fuerza motriz, el creador de la historia universal". El desprecio por la persona, por el sujeto, en el maoísmo no es menos violento que en la primera ideología soviética. Se sabe que en China Roja la esfera privada, la educación familiar, toda forma de vida en sí, los afectos y el mismo sexo (si es que no es reducido a su mínima expresión y a sus formas más primitivas) son puestos en el ostracismo. La integración (es

decir la desintegración) del sujeto en lo "colectivo" fanatizado es la palabra de orden. La famosa revolución cultural es, propiamente, una revolución anticultural. La cultura en el sentido occidental y tradicional (pero también china tradicional: se recuerde el ideal confuciano del jen, que se podría bien traducir con humanitas, y del kiu-tseun, u "hombre integral", opuesto al siaojen, u "hombre vulgar"), es decir como una formación de sí que no sea una función colectiva, es rechazada.

Mao ha declarado que como punto de apoyo ha tomado la indigencia, la pobreza de las grandes masas, que es, dice, un factor positivo "porque la pobreza genera el deseo del cambio, el deseo de acción, el deseo de revolución"; es decir, se tiene como "una hoja de papel en blanco" en donde es posible escribir todo. También esto es banal, y nadie querrá confundir esta situación con un "punto cero" en sentido espiritual y positivo. Puede impactar al ingenuo lo que es propio de la faz inicial, activista, eufórica que el maoísmo como movimiento revolucionario ha podido presentar, aunque en una no mayor medida de cualquier otro. Pero tal aspecto no constituye una solución positiva, no puede ser eternizada. Lo interesante no es el punto de partida, sino el fin, la dirección, el terminus ad quem. Ahora bien, son innumerables como precisas las declaraciones de Mao, el cual en la "construcción del socialismo" indica tal fin. Así pues, lejos de poder visualizar una revolución regeneradora, que contemplase sólo al "hombre", y que partiese del punto cero anticultural, encontramos un movimiento sobre el cual desde el principio grava una pesada hipoteca, justamente la del marxismo. Ningún juego de magia puede cambiar esta situación de hecho, y corresponde luego a Mao decirnos cómo él concilie la idea de que el hombre (lo hemos ya visto: el sea el sujeto activo de la historia. determinante de la misma economía) con el dogma básico del marxismo, el materialismo histórico, exactamente lo opuesto.

Quien se sienta atraído por una revolución que parta verdaderamente de un punto cero, de un nihilismo respecto de todos los valores de la sociedad y de la cultura burguesa, demuestra ser un despistado si no conoce a otros en quienes inspirarse, fuera del gran Mao. ¡Cuando más válidos puntos de referencia podría ofrecerle, por ejemplo, las ideas sobre el "realismo heroico", formuladas por fuera de toda instrumentalización y desviación marxista. por Ernst Jünger ya en el período posterior a la Gran Guerra!

En cuanto al otro elemento del mito de los "filo-chinos" a la postura antitecnocrática que se querría valorizar partiendo en forma aproximada de los conocidos análisis de Marcuse sobre las formas industriales más avanzadas, se trata de una ilusión. ¿Acaso Mao no tiende a industrializar a su País hasta asegurarse la bomba atómica y a imaginar todos los medios necesarios para su "guerra justa" en el mundo, siguiendo la misma ruta por la cual Rusia comunista se ha encontrado fatalmente obligada a crear estructuras tecnológicas y tecnocráticas burguesas avanzadas? Aparte de una fanatización que no podrá ser mantenida como un estado permanente, haría falta saber si Mao, pudiese asegurar a la masa de sus secuaces y de su pueblo, la superación de sus miserables condiciones de vida e imitar las condiciones de vida propias de una "civilización del bienestar", se produciría en China, un repudio de la "pútrida felicidad de las sociedades imperialistas". Y si, herméticamente una especie de ascetismo pudiese ser suscitado en toda una nación por valores del nivel de los que son propios del marxismo. La única conclusión a recabar es que nos hallaríamos frente a un grado casi ini-

maginable, pero peligrosísimo, de regresión y de bastardización de una porción de la humanidad. La completa incapacidad de concebir verdaderos valores en contra de los de la "civilización del bienestar" y de la "sociedad del consumo" es, por lo demás, la característica de todos los llamados movimientos de "protesta" de nuestros días.

Sería fácil proseguir con observaciones de este tipo. Pero las desarrolladas hasta aquí indican que la infatuación filo-china se basa en límites que, para quien sabe pensar hasta el fondo y para quien se remite justamente al librito-evangelio de Mao, parecen privadas de fundamento. Aquellos que, aún no siendo marxistas o comunistas, están infatuados de maoísmo,

Demuestran, en verdad, algo muy distinto de una madurez intelectual, la naturaleza de su "contestación total" y de sus ostentosas vocaciones revolucionarias es más que sospechosa, si ellos no saben tomar sino tales puntos de referencia.

ACERCA DE LA "CONTESTACION TOTAL"

Este artículo, publicado originariamente en "Il Conciliatore", fue incluido en las ediciones de "Los Hombres y las Ruinas" posteriores a 1968. En el artículo se pueden leer algunas de las características del fenómeno que abarco la segunda mitad de los años 60: la "contestación total". El hecho de que ya no quede nada de aquel movimiento en pie, no quiere decir que los mismos argumentos que Evola emplea contra la "contestación" puedan ser aplicadas a otras corrientes posteriores. En este sentido, el artículo conserva toda su vigencia e interés.

ACERCA DE LA "CONTESTACION TOTAL"

La "contestación total" es una fórmula puesta en boga. Asumida en varios ambientes de protesta, especialmente jóvenes, hay quien se inclina a reconocerle cierta validez. En éste, como en otros tantos casos, es preciso profundizar las ideas.

¿Contestación a qué cosa? Se dice: al "sistema"; "sistema" es, por su parte, otra expresión devenida habitual, que alude al conjunto de las estructuras y de las ideologías de la sociedad y de la civilización occidental, con particular referencia a las formas más avanzadas de la civilización industrial del consumo y de la tecnología, con sus condicionamientos. A causa de todo este, por lo general, se toman prestadas las ideas de Marcuse y otros pensadores por el estilo. En realidad, si pretendemos discutir seriamente, tendríamos que hablar más bien de "civilización" y "sociedad" moderna, en general, no siendo la primera sino una derivación ésta, un aspecto particular, si se quiere, su reducción al absurdo por lo cual el sentido de una verdadera "contestación total" tendría que ser el de una rebelión contra el mundo moderno.

Dada la actual situación, habría que ver, sin embargo, qué todo esto no se redujera a fantasías y a agitaciones sin sentido. La perspectiva, trazada en su momento por Alexis Carrel, de un mundo devastado por una bella guerra total en donde sobre una isla el único grupo de sobrevivientes de la catástrofe (de "buena raza" suponía Carrel. con alguna mente genial entre ellos) reconstruya y cree una civilización, pero en una dirección distinta, habiendo finalmente aprendido la lección, sería seductora, pero hay que descartarla. Quien se ensaña sólo con la sociedad tecnológica organizada, tendría que preguntarse, por lo demás, si estaría dispuesto a renunciar, sinceramente, a todas las posibilidades prácticas que ofrece para regresar, en mayor o menor medida, al estado de naturaleza de Rousseau. Para nosotros, cada hombre que tenga un dominio sobre sí mismo puede siempre hacer un uso equilibrado de tales posibilidades, reduciendo a un mínimo los correspondientes "condicionamientos" niveladores y espiritualmente deletéreos.

Si, sin embargo, se tuviese que plantear el problema para las masas, es utópico pensar en poderlas separar de los ideales, en gran parte realizados de una sociedad de una comodidad generalizada y de un hedonismo burgués, si no se encuentra el modo de suscitar en ella una tensión espiritual, un clima que, en

cierta medida, invadió a las naciones que ayer habían lanzado el desafío, tanto a la plutocracia como al comunismo.

Profundizando el problema, se percibe que el objeto de una protesta y de una rebelión legítima tendría que ser, en general, una civilización invadida por lo que hemos llamado como el "demonismo de la economía", es decir en donde los procesos económicos y productivos se encuentran en primer lugar sofocando en modo prevaricador a cualquier otro valor verdadero. Hemos ya recordado que, en su examen del alto capitalismo, Werner Sombart usó la imagen del "gigante desencadenado", referida al proceso económico-productivo que, en cierto modo, se autonomiza, arrastrando, junto a los que lo padecen, a sus mismos actores, es decir a los managers, a los promotores y a los organizadores del mismo, hacia la sociedad del consumo.

Entre los partidarios de la "contestación" hay quien ha afirmado lo necesario de "redimensionar" las necesidades, en el sentido de reducir las parasitarias y creadas artificialmente por la producción y de contener los procesos productivos, poniéndoles, por decirlo de algún modo, riendas. Ahora bien, es evidente que nada puede ser hecho en tal sentido en un clima de democracia y de aparente liberalismo. Lo hemos ya dicho: la economía puede dejar de ser aquel "destino" que Marx había visto en ella, puede ser controlada y frenada sólo por obra de un poder y de una autoridad superiores, los cuales pueden ser únicamente un poder y una autoridad políticas. Es lo que también Oswald Spengler había considerado para la fase terminal de un ciclo de civilización.

Pero esto equivale a reconocer como condición imprescindible una verdadera "revolución de Derecha", con una nueva valorización antidemocrática de la idea del Estado en cuanto poder autónomo que tiene justamente el carisma de una autoridad superior y los medios idóneos para mantener bajo control el mundo de la economía, romper su tiranía y limitar sus paroxismos. (Por lo demás es evidente que para tener un órgano adecuado de vinculación y de control se tendría que sustituir el régimen partitocrático por un sistema de representación corporativa en el sentido ya indicado). Ahora bien, nos gustaría justamente ver cuántos entre los "protestatarios", que suelen enmascarar su vinculación a tendencias anárquicas y de izquierda, serían capaces de reconocer que, saliendo de las utopías apocalípticas, ésta sería la única vía a tomar, para realizar una revolución digna de tal nombre.

Pero una acción en el campo interno no sería menos necesaria que una en el campo externo, político-social. Sería imprescindible formularse el problema de la visión del mundo y de la vida, y uno de los objetos principales de una "contestación total" debería ser el volver a plantear lo que hace de trasfondo y de presupuesto del mundo moderno en general. Habría que considerar un sector sumamente más amplio al que se refiere la mera economía, y entonces el discurso se haría largo. Nos limitaremos a recordar que la perversión de la cultura moderna ha comenzado con el advenimiento de la ciencia, a la cual se han asociado el racionalismo y el materialismo. Y también, a tal respecto, se puede hablar de procesos que se han convertido en autónomos, los cuales han arrastrado al hombre quien, por decirlo así, no puede mantener el rumbo con su misma criatura.

No se trata naturalmente de negaciones prácticas, sino de lo que ha incidido en la visión del mundo, desde hace tiempo, justamente, condicionada por la ciencia: la filosofía y las mismas creencias religiosas en cambio han pasado a un plano secundario y prácticamente irrelevante. Se tendría que combatir pues el "mito" de la ciencia, es decir la idea de que la ciencia conduzca a aquello que es verdaderamente digno de ser conocido, que la misma, en sus aplicaciones, vaya más allá del dominio de simples medios y dé alguna contribución a la solución de los problemas fundamentales de la existencia. Progresismo y cientificismo van, por lo demás, del brazo, y hoy se asiste a un retorno de los olvidados motivos patéticos del tiempo del ballet Excelsior, con la ciencia vencedora del "oscurantismo" e impulsora de un radiante porvenir. Que ideas de este tipo no encuentren eco sólo en mentalidades cursis, hace evidentes diversos síntomas. Demos un solo ejemplo: Hugo Spirito, en su momento fascista y gentiliano, hoy comunista, profesor en la universidad, es como pensador una nulidad, pero es sintomática su actitud de pregonero de un "nuevo humanismo", en el cual se le da a la ciencia el valor de una metafísica (!) y se indica en ella la base para la verdadera renovación de una humanidad unificada. En esta falsificación, Spirito, por lo demás, se encuentra con el llamado "humanismo socialista" infectado hasta la médula con el cientificismo; tampoco falta en Spirito una simpática alusión a la China maoísta, lo cual marca el límite de su desviación intelectual y de la mistificación. En verdad, lo que se debería plantear en una auténtica contestación total sería efectivamente una "revolución cultural": pero no en el sentido de la de los Guardias Rojos chinos, la cual más bien ha sido una "revolución anticultura", que no ha percibido que el primer objetivo contra el cual debería haber apuntado es el llamado "marxismo científico" el cual permanece como uno de los dogmas fundamentales inatacables de la doctrina (si se puede llamar así) de Mao Tse-tung.

Junto a una toma de conciencia de aquella crítica de la ciencia que ya posee una seria tradición (partiendo de Poincaré, Le Roy, de Boutroux. del mismo Bergson, etc.) a la cual se han agregado las válidas contribuciones del pensamiento tradicional (Guénon, Schuon, Burckhardt, aunque ya en su momento De Maistre había puesto en su lugar a los "savants" y a los científicos de su tiempo), se debería pues asumir una actitud de desapegada frialdad con respecto a todo el mundo de la ciencia y de la misma técnica; las mismas invenciones espaciales deberían ser consideradas como una especie de juegos para niños grandes que pueden impactar sólo a espíritus simples. Por lo tanto, la bandera debe ser la de una desmitificación anticientificista y la lucha por una diferente visión del mundo.

En correlación con esto, el mismo problema de la enseñanza y de la formación de la juventud debería ser enfrentado en términos mucho más serios que ciertas contestaciones universitarias de hoy. que apuntan sólo sobre problemas de estructura y de didáctica. Aquí la verdadera contestación. La "revolución cultural" debería retomar aproximadamente los términos de la polémica desarrollada por W. von Humboldt y su grupo, hace casi un siglo y medio, en el arranque de la industrialización, en contra de todo lo que es especialización mutiladora e instrumentalización práctico-utilitaria del saber. Se deberían exigir formas de una enseñanza que, en vez de tender únicamente a adiestrar a nuevas camadas para insertarlas en la sociedad tecnológica del consumo y de la superproducción, tuviese como fin, no ya un "humanismo", en el sentido descolorido y literario del término, sino una formación del hombre integral, enfatizando los valores espirituales, considerando como agregado y, en un cierto modo, desapegado, a todo

el saber especializado que se presta a una instrumentalización en función del "sistema", con los relativos condicionamientos del sujeto: pero lamentablemente no distinto es el móvil que impulsa hoy a la gran mayoría de los jóvenes hacia estudios superiores, asegurarse títulos para insertarse mejor y de la forma más ventajosa posible. Este sería el único modo serio de concebir hoy una "revolución cultural", la cual tendría consecuencias incalculables y en la cual la palabra "cultura" reencontraría su significado más auténtico. Pero aparte del bajo nivel vocacional y del embotamiento de la mayoría de la juventud actual, ¿dónde encontrar eventualmente a maestros en grado de adecuarse a tales exigencias?

No es necesario decir que éstas son sólo menciones más que sumarias acerca de las direcciones que una seria "contestación total" debería tomar, como una acción severa y sistemática muy distinta de las veleidades de los agitados protestarios de hoy, los cuales no saben lo que quieren verdaderamente y demasiadas veces dan la impresión de avispas encerradas en un recipiente de vidrio que se atropellan vanamente contra las paredes del mismo.

EL MITO MARCUSE

El presente artículo fue publicado por primera vez en Italia en 1968, sin que nos conste la referencia. A partir de 1968 fue incluido como apéndice en todas las ediciones de "Los hombres y las Ruinas". El nombre de Marcuse quizás no dirá nada a los lectores jóvenes, pero fue uno de los ideólogos de la contestación de los años 60. En la traducción freudomarxista, Marcuse tuvo cierto éxito entre los contestatarios, pero su estrella se eclipsó pronto. Evola realiza una crítica que puede ser extensiva a otros doctrinarios posteriores de la falsa contestación.

EL MITO MARCUSE

El caso Marcuse es interesante como ejemplo de como se forma un mito en nuestros tiempos. En Italia se ha hablado mucho de Marcuse: lo cual es casi de rigor para estar en vanguardia en ciertos ambientes intelectuales, mientras que en otros países el mito ya empieza a declinar. Así pues en Alemania, después de que Marcuse se haya insertado, sin que, sin embargo, él lo hubiese querido, en la fórmula de las tres M (Marx, Mao, Marcuse) del "movimiento estudiantil", parece que finalmente fue excluido.

La fuerza del mito Marcuse se encuentra en haber cristalizado un confuso impulso de revuelta que, privado de principios, ha creído encontrar en él a su filósofo sin preocuparse por ver claro, por separar lo positivo de lo negativo con un estudio serio. En realidad, Marcuse puede haber dado una contribución válida a la crítica de la civilización moderna presentándose sin embargo sólo como el epígono de un grupo de pensadores que ya desde hace tiempo la habían iniciado: ello sin que, sin embargo, Marcuse ofrezca algo consistente en contraposición que pudiera servir como bandera.

Se sabe que Marcuse ha pintado un crudo cuadro de la "sociedad industrial más avanzada" tecnológica y de la "civilización de consumo" denunciando sus formas de nivelación, de sometimiento y de condicionamiento opresivo, un sistema de dominio que, por ser anodino, por no recurrir al terror y a la imposición directa, por realizarse en el orden del bienestar, de la máxima satisfacción de las necesidades y de una aparente y democrática libertad, no tiene por ello un carácter menos "totalitario" y destructivo del que es propio de los sistemas comunistas. El resultado es un "hombre unidimensional", aunque sería mejor al respecto decir de dos dimensiones, porque la que le falta es justamente la tercera dimensión, la dimensión de la profundidad. Marcuse lleva su análisis sobre dominios particulares y muestra por ejemplo que el "funcionalismo" hoy ha abarcado el mismo campo del pensamiento especulativo y científico, restando al saber todo carácter metafísico, insertando todo en una, "racionalidad" instrumentalista, elástica y omnicomprendensiva, de modo de ir a la cabeza también de toda fuerza centrífuga y anticonformista.

Con todo esto, Marcuse no ha dicho nada verdaderamente nuevo. Los antecedentes de una crítica así se encuentran ya en De Tocqueville, en J. S. Mifflin, en A. Siegfried o en el mismo Nietzsche. La idea de la convergencia destructiva del sistema comunista y del democrático norteamericano la habíamos indicado

nosotros mismos en la conclusión del libro Revuelta contra el mundo moderno, editado en 1934 en Italia y en 1935 en Alemania. También nos habíamos referido en esta obra a dos formas homologables de nivelar, la una "vertical", definida por una presión directa ejercida por un poder visible, la otra "horizontal", debida al conformismo social.

Se puede decir que Nietzsche había previsto desde el principio del siglo el desarrollo mencionado por Marcuse, en las breves e incisivas frases dedicadas al "último hombre": "Próximo está el tiempo del más despreciable de los hombres, que no sabe más que despreciarse a sí mismo". "el último hombre de la raza pululante y tenaz". "Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen guiñando los últimos hombres", ellos han abandonado "las regiones donde la vida es dura". ¡Pero qué diferente trasfondo se encuentra detrás de estas formulaciones de un verdadero rebelde aristocrático de alta estatura! La contribución de Marcuse se reduce a un cuidadoso análisis de las formas específicas por medio de las cuales la civilización tecnológica del bienestar ha implicado la sistemática generación de esta raza del "hombre último". Además es positiva en sus argumentaciones (si bien por obvias razones no siempre bien evidenciada) la desmitificación de la ideología marxista: la civilización tecnológica elimina la protesta proletaria marxista; al elevar siempre más el nivel material de vida de la clase obrera, satisfaciendo en cada vez mayor medida sus necesidades y el deseo de un bienestar burgués, la absorbe e integra en el "cisterna" destruyendo su potencial revolucionario.

Todo esto parece llevar a un callejón sin salida. Por un lado, Marcuse habla de "un mundo que tiende a convertirse en el de una administración total que absorbe a los mismos administradores", que adquiere casi vida propia. Por otro lado, dice que ya se trata de hablar de "alienación" porque tenemos a un tipo humano que se ha adecuado existencialmente a su situación haciendo coincidir lo que ya se ha convertido con lo que quiere llegar a ser, por lo cual faltan puntos de referencia para advertir una "alienación". La libertad en un sentido no mutilado, diferente de la todavía admitida en el sistema debería pagarse con un precio absolutamente exorbitante y absurdo. Nadie piensa en renunciar a las ventajas de la civilización del bienestar y de los consumos por una idea abstracta de libertad. De tal modo paradójicamente habría que forzar al hombre para ser "libre".

¿Pero se puede contar para ello con alguna sustancia humana y cuáles son las ideas que se pueden invocar para la "contestación global", para el "Gran Rechazo"? Aquí, todas estas respuestas se hacen inconsistentes en el pensamiento de Marcuse. El no quiere atacar la técnica sino que auspicia un uso diferente de ésta: por ejemplo, para ir al encuentro de pueblos y estratos sociales desheredados y en la miseria. No advierte que esto en el fondo, dadas las premisas sostenidas, sería hacerles un pésimo servicio: se eliminaría su "protesta", absorbiéndolos en el "sistema". En efecto, el "Tercer Mundo", al liberarse y al "progresar", no hace otra cosa que tomar como modelo e ideal a la sociedad industrial avanzada, encaminándose así hacia una trampa. De aquí también deriva la ilusión de los maoístas que se detienen en la fase "heroica" de una revolución que quiere hacer tabula rasa, como si tal fase pudiese ser eternizada y como si se pudiese infundir en las masas el desprecio constante hacia el "pútrido bienestar de las civilizaciones imperialistas", como si ello fuese realizable (por otra parte China no es sólo la de los Guardias Rojos enardecidos enemigos de las superestructuras

partidarias, sino también la que se está industrializando hasta poseer la bomba atómica: todas cosas éstas que Marcuse encasilla en una "civilización represiva". En Rusia se ha visto cómo aquella fase "heroica", poco a poco, dio lugar a una tecnocracia en la cual, nuevamente, es la perspectiva del "bienestar" de estilo burgués lo que es utilizado como estímulo.

Habiéndose excluido al marxismo proletario y al converger el marxismo concreto, hoy en cuanto a sus fines hacia el mismo sistema en los países en donde ya se ha esfumado, como elementos efectivos para la revolución quedan pues muy pocos. Marcuse sabe sólo referirse a los estratos desheredados existentes también en el mundo opulento y al subsuelo, al underground, de elementos o grupos anárquicos e individualistas, de intelectuales y semejantes que, a nivel práctico, pueden poco y nada contra la organización defensiva y compacta del "sistema": la cual también tiene los medios para truncar todo esporádico terrorismo eventual.

Tiene por cierto razón Marcuse cuando dice que habría que "redefinir y redimensionar las necesidades" excluyendo las parasitarias que propician el voluntario servilismo del hombre y que debería detenerse la superproducción. ¿Pero por obra de quién y en nombre de qué? Como lo hemos dicho, contener al "sistema" sólo sería posible partiendo de un poder superior, de un poder político de lo alto, cosa cuyo solo pensamiento asustaría a Marcuse, enemigo jurado de toda forma de autoritarismo.

Marcuse se preocupa en hacer saber que para él la "liberación de la sociedad opulenta no es un retorno a una saludable, vigorosa pobreza, a la limpieza moral y a la simpleza". Lo que propone es una inconsistente fantasía (con el complejo obsesivo de la "pacificación" a cualquier costo), al no conocer ningún valor superior que pueda servir como punto de referencia y motivación. Para convencerse de ello basta leer un libro suyo más conocido, "Eros y la civilización". De manera inequívoca el único hombre concebido por él es el modelo concebido por Freud, un hombre determinado constitucionalmente por el "principio del placer" (Eros, libido) y de la destructividad (Thanatos); que toda ética que no sea la de la satisfacción de tales impulsos tendría un carácter represivo y derivaría de la interiorización del denominado "Superyo" (el tirano interior), de las inhibiciones externas y de las ligadas a complejos ancestrales. Marcuse elabora toda una sociología que deduce justamente del hombre freudiano toda estructura político-social, en términos que a veces son verdaderamente delirantes.

¿En nombre de qué se pediría pues el "Gran Rechazo", dado que todo principio heroico y ascético es estigmatizado y reducido a aberrantes interpretaciones freudianas? ¿El ideal de la "personalidad" para Marcuse, que se opone a los psicoanalistas "revisionistas" (Jung, Fromm, Adler, etc.) no es quizás el de "un individuo roto que ha interiorizado y utilizado con éxito la represión y la agresión" (sic)? Valga aquí un ejemplo para todo. Heindrich había hablado de un ejército que sigue combatiendo "sin pensar en victorias o en un futuro placentero, por una única razón, porque el deber del soldado es combatir y ésta es la única motivación que tenga un significado... y una alta prueba de la voluntad humana". Y bien, para Marcuse se trataría en vez del colmo de la alienación, de la "pérdida completa de toda libertad instintiva e intelectual", "la represión con-

vertida, no como la segunda naturaleza, sitio copio la primera del hombre": en suma, una "aberración".

Todo comentario es superfluo. Libertad y felicidad, para Marcuse, hacen una misma cosa, freudianamente, con la satisfacción de los reclamos de la propia e inmutable naturaleza instintiva, permaneciendo aquí la "libido" en el primer plano. Todo lo que Marcuse sabe proponer es un desarrollo de la técnica que dé al hombre una cantidad creciente de tiempo libre, no sujeto al "principio de la prestación"; entonces él podrá llevar los propios instintos a aquellas satisfacciones directas que serían catastróficas para toda sociedad ordenada, pero a satisfacciones transpuestas en los términos de juego, de imaginación, de una orientación "órfica" (panteísta-naturalista con esbozos rusonianos) o "narcisistas" (estetizantes es la terminología más usada). Son aproximadamente los mismos campos marginales que Freud había indicado, en los términos de una sublimación o compensación, y en el fondo, de una evasión, en el caso del individuo. Marcuse no tiene en cuenta el hecho de que la sociedad tecnológica piensa ya en organizar sistemáticamente estas ocupaciones del "tiempo libre", ofreciendo al hombre las formas estandarizadas y estúpidas que se vinculan al deporte, a la televisión, al cine, a la cultura de los serigrafiados y del Reader's Digest.

Pensar que de todo esto puede surgir una bandera válida para el "Gran Rechazo" es naturalmente algo ridículo. Aquello de lo cual depende todo lo demás es la concepción del hombre. La freudiana, seguida por Marcuse, es aberrante. Así pues, si se hace el balance del mito, el resultado es más o menos éste: una rebelión legítima, pero sin una desembocadura positiva, y sin esperanzas. Por lo tanto, la anarquía es la única consecuencia lógica. Quizás por esto Marcuse terminó siendo silbado en Berlín, por los radicales de la protesta. Agotada la "protesta" de tipo marxista y obrera, queda la revolución de la nada. Es significativo que en los movimientos revolucionarios y contestatarios acontecidos en Francia en mayo de 1968 junto a las banderas rojas comunistas aparecieron las banderas negras de los anarquistas, como también es significativo que en tales manifestaciones, y no sólo en Francia, se hayan verificado formas de puro desencadenamiento salvaje y destructivo. Es inútil por lo tanto hacerse ilusiones optimistas respecto a la tan fetichizada "juventud", estudiantil o no, si la situación de base no es cambiada. Cada revuelta sin aquellos principios superiores que el mismo Nietzsche había evocado a su manera en la parte válida de su pensamiento, callando acerca de las contribuciones dadas por los exponentes de una revolución de Derecha, lleva fatalmente a la emergencia de fuerzas de un orden aun más bajo que las de la subversión comunista. Con la afirmación eventual de estas fuerzas todo el ciclo de una civilización condenada se cerraría, si es que no surge un poder superior y si no se reafirma la imagen de un tipo humano superior.

NAVIDAD SOLAR

En la víspera de Navidad tenemos el placer de ofrecer a los visitantes de la Biblioteca Julius Evola, este interesante artículo sobre la Navidad Solar que nos ha sido remitido amablemente por un amigo. Este texto ha sido traducido al castellano en los años 80, seguramente en distintas versiones y por distintas personas. Originariamente fue publicado el 20 de diciembre de 1940 y posteriormente reproducido en varias compilaciones de artículos, entre otras "La Tradición de Roma" y "Símbolos y mitos de la Tradición Occidental".

NAVIDAD SOLAR

Sobre el plano espiritual, la doctrina de la raza debería tener al menos, entre otros, dos resultados de una gran importancia. En primer lugar, provocando un retorno a los orígenes, debería aclarar los significados más profundos de la tradición y de los símbolos, oscurecidos en el curso de los milenios y que hoy no sobreviven sino fragmentados y bajo la forma de costumbres o fiestas convencionales. A continuación, la doctrina de la raza debería revivificar la concepción del mundo y de la naturaleza, limitar todo cuanto de racionalismo, de profano, de cientifista, y de fenomenológico, desde hace siglos, seduce al hombre occidental, pues todo ello está estrechamente relacionado. En cuanto al sentido viviente y espiritual de las cosas, de los fenómenos, encontraremos las mejores referencias en las concepciones solares y heroicas que son propias a las más antiguas tradiciones arias.

Pocos sospechan hoy que estas fiestas aún celebradas en la época de los grandes rascacielos, la televisión, los grandes movimientos de masas en las ciudades, perpetúan una antiquísima Tradición, que nos refieren a los tiempos, donde, casi en el alba de la humanidad, se inició el movimiento ascendente de la primera civilización aria. Una tradición en la que se expresa menos una creencia particular de los hombres que la gran voz de las mismas cosas.

A este respecto, es preciso decir, ante todo, que en el origen, la fecha de Navidad y la del principio de año, detalle generalmente ignorado, coincidían. Esta fecha no era arbitraria, sino que estaba en relación con un acontecimiento cósmico preciso: el solsticio de invierno. En efecto, el solsticio de invierno cae el 25 de diciembre, que posteriormente se convirtió en la fecha de Navidad pero que en el origen tenía un significado especialmente "solar", y esto ya en la Roma antigua. La fecha del nacimiento, en Roma, era la del nuevo Sol, Dios invencible –Natalis Solis Invicti-. Con ella, día del sol nuevo –Dies Solis Novi- en la época imperial comenzaba el año nuevo, el nuevo ciclo. Pero esta "Navidad Solar" de Roma en la época imperial, nos remite a su vez a una tradición más antigua de origen nórdico-ario. Por lo demás, el Sol, la divinidad solar, se menciona ya entre los dei indigetes. Las divinidades de los orígenes romanos, herederas de ciclos de civilizaciones todavía más antiguas. En realidad, la religión solar del período imperial, fue muy ampliamente recuperada, casi como un renacimiento, lamentablemente alterado por diferentes factores de descomposición, de la antigua herencia aria.

La prehistoria itálica pre-romana es por otra parte muy rica en rastros de cultos solares: carros solares, discos con radios, cruces de todos los tipos, sin exclusión de la svástica, grabadas, por ejemplo, sobre hachas arcaicas encontradas en el Piamonte y la Liguria. Se puede así constatar el paso, en Italia antigua, de una tradición que, desde la Edad de Piedra, deja, huellas idénticas a lo largo de los itinerarios de las grandes migraciones ario-occidentales y nórdico-arias. Símbolos, signos, hierogramas, rudimentarias anotaciones de calendarios o de astrología, representaciones sobre vajillas, armas, ornamentos, enigmáticas disposiciones de piedras rituales o de cavernas; luego, más tarde, ritos y mitos que sobrevivieron en las civilizaciones más tardías. Si se estudian estos vestigios según los nuevos puntos de vista, propios a las investigaciones espirituales y raciales del mundo de los orígenes, se encuentran testimonios concordantes y unívocos sobre la presencia de un culto solar unitario, centro de la civilización de los pueblos arios primordiales, pero también de la importancia que tenía la fecha "de Navidad" para ellos, es decir, de la fecha del solsticio de invierno, el 25 de diciembre.

Para evitar cualquier equívoco en el espíritu de algunos lectores, subrayamos que cada vez que hablamos de un culto solar prehistórico, no entendemos una forma inferior de religión naturalista e idolátrica. Si es una fábula estúpida que la antigua humanidad y sobre todo la de la gran raza aria, divinizará supersticiosamente los fenómenos naturales, por el contrario, es del todo exacto que la Antigüedad concibió los fenómenos naturales, esencialmente como símbolos sensibles de albergar significaciones espirituales, es decir, más o menos, como soportes ofrecidos a los sentidos, por la naturaleza, para presentir estos significados transcendentales. Quien haya podido decir en ocasiones que aquello sucedió en otros troncos y en otros pueblos, podemos decirle, aunque ello no pruebe nada, que el paso de ciertos cultos cristianos a formas supersticiosas, es bastante frecuentes en algunas poblaciones incultas y fanáticas.

Superada cualquier forma de malentendido, el significado simbólico de expresiones arcaicas arias como "Luz de los hombres", o "Luz de los campos" (Landa Ljome) aplicadas al sol quedan perfectamente claras. Se puede pues comprender que el curso del sol a lo largo del año, con sus fases ascendentes y descendentes, se haya planteado en términos de un grandioso símbolo cósmico. En esta trayectoria, el solsticio de invierno constituyó una especie de punto crítico, vivido en una perspectiva dramática durante el período en que los arios originarios no habían abandonado aún las regiones, sobre las que se había abatido un clima ártico y la pesadilla de una larga noche. En estas condiciones el punto del solsticio de invierno -el más bajo de la eclíptica- aparecía como aquel donde "la luz de la vida" parecía apagarse, desaparecer, precipitar en la tierra helada y desolada, en las aguas o en la sombra de los bosques, de donde, inmediatamente se eleva de nuevo desprendiendo una nueva claridad. Entonces, nace una nueva vida, se inicia un comienzo, se abre un nuevo ciclo. La "Luz de la vida" se vuelve a alumbrar. El "héroe solar" surge o renace de las aguas. Más allá de la oscuridad y del frío mortal, se vive una nueva liberación. El Árbol simbólico del Mundo y de la vida se anima con nuevas fuerzas. Está en relación con todos estos significados que, ya en la época de la prehistoria, milenios antes de la era vulgar, un gran número de fiestas sagradas celebraron la fecha del 25 de diciembre, como fecha del nacimiento o renacimiento, en el mundo como en el hombre, de la fuerza solar.

Pocos saben que incluso el tradicional Árbol de Navidad, todavía en uso en numerosos países, pero relegado al papel de juguete para niños y de costumbre para las familias burguesas, es una supervivencia miserable de la antigua y severa tradición aria y nórdico solar. Este árbol, siempre de la familia de las coníferas, *semper virens*, planta que no muere durante el invierno, reproduce el arcaico Árbol de la Vida o del Mundo que, en el solsticio de invierno, se ilumina de una nueva luz, expresada precisamente por las velas que lo decoran y que se alumbran en esa fecha. En cuanto a los regalos que se cargan en sus ramas -hoy simples regalos para niños- representan efectivamente el simbólico "don de la vida", propio de la fuerza solar que nace o renace. Pero el momento donde el *semper virens* (la planta que permanece verde y que no muere jamás) se renueva y se ilumina en el simbolismo primordial es idéntico a aquel en el que el "héroe solar" surge de las aguas. Según un mito que se ha perpetuado hasta la Edad Media, tras haber jugado un papel importante en las leyendas relativas a Alejandro Magno, el Árbol Cósmico es también un Árbol Solar en relación estrecha con el llamado "Árbol del Imperio", *Arbor Solis*, *Arbor Imperii*.

Esto nos lleva a considerar otro aspecto interesante de estas tradiciones, que nos permitirá referirnos más particularmente a la antigua romanidad. El mitraísmo, o el culto a Mitra es la forma más tardía asumida por la antigua religión ario-iraniana (mazdeísmo) en una formulación particularmente adaptada a una mentalidad guerrera. Este culto se extendió en el Imperio romano; bajo Aureliano, la fecha de la "navidad solar" o solsticio de invierno, el 25 de diciembre, se identificaba con la del *Natalis Invicti*, es decir, con el nacimiento de Mitra considerado como un héroe solar.

A propósito del mitraísmo en Roma sería muy superficial por no decir equivocado, hablar *sic et simpliciter*, de "importación" o de "influencias orientales". Oriente en aquella época era muy complejo, figuraban elementos muy heterogéneos, y entre ellos, indudablemente, algunos rasgos importantes y no corruptos de la más antigua herencia espiritual de los pueblos arios e indo-europeos.

En cuanto a la relación que se estableció entre Mitra y la Navidad solar romana, un eminente estudioso confirmó pertinentemente que no constituía una alteración, sino más bien una renovación del calendario romano según el antiguo aspecto astronómico y cósmico, que había tenido en los tiempos primordiales de Rómulo y de Numa y que confería a las fiestas el significado de grandes símbolos en la coincidencia de sus fechas con las grandes épocas de la Vida del Mundo.

Tras lo cual, se vuelve importante examinar el atributo de *Invictus*-Aniketos, dado a Mitra, al héroe solar en la nueva concepción romana. Es un atributo "triumfal". En las tradiciones ario-iranianas originarias, y en las que les son próximas, es el atributo de cualquier naturaleza celeste y, en particular del sol (cuya luz triunfa sobre las tinieblas) fuerza uránica luminosa contra la cual las potencias de la noche y de la sombría tierra son importantes. Pero en Roma, vemos que el epíteto, *Invictus*, se convierte en el título imperial de los Césares; y sabemos, por otra parte, que el mitraísmo era menos el culto a una divinidad abstracta que la voluntad de infundir a los iniciados, gracias a una cierta transformación de su naturaleza, la cualidad misma de Mitra. Lo que explica la tendencia a concebir simbólicamente y analógicamente el atributo solar, dotando de él al hombre y haciéndolo la marca y el tipo de un ideal superior de humanidad, es decir, de

una supra-humanidad. Al igual que el sol renace, eterna y victoriosamente de las tinieblas, igualmente una eterna victoria interior sobre la naturaleza mortal e instintiva se realiza en el individuo que una virtud mística vuelve, en general, verdaderamente digno de la función regia, el jefe, el *Dux*. Es así como Roma veneró a Mitra y en Mitra veneró al héroe solar, un *fautor imperii* y como se establecía una estrecha relación de simbolismo solar con las ideas de realeza y de Imperio, bajo su forma más elevada.

Tal relación un relieve particular en las tradiciones heroicas de los antiguos pueblos arios, como ya hemos dicho estudiando la doctrina mística de la "gloria". No deseando detenernos en ello, nos limitaremos a recordar la presencia de significados idénticos en la antigua Roma. La Victoria Caesaris, es decir, la fuerza triunfal mística simbolizada por una estatua que se transmitía de un César a otro, refleja exactamente las más antiguas tradiciones ario-iranianas de la realeza y del Hvareno; pues no olvidemos que el Hvareno equivalía a una misteriosa fuerza solar de invencibilidad y de gloria que investía a los jefes, haciendo algo más que simples mortales y testimoniando su victoria.

Una antigua efigie del Sol representa este dios simbólico con la mano derecha elevada en gesto "pontifical" de protección y la mano izquierda manteniendo un globo, símbolo de la dominación universal. En otra representación, sin embargo, se puede ver a este Dios que transmite el globo al Emperador, junto a una inscripción refiriéndose a la "solidaridad", a la estabilidad y al Imperium de Roma: *SOL CONSERVATOR ORBIS*, *SOL DOMINUS ROMANI IMPERII*. Otra medallón particularmente interesante lleva, en el anverso, la imagen del Emperador con la cabeza ceñida del *semper virens*, con el follaje siempre verde, mientras que el reverso representa al dios solar con el globo y además, una svástica (de lo que constatamos así la presencia igualmente en la Roma antigua de este símbolo) y la inscripción: *SOLI INVICTO CONITI* (al Dios solar, compañero invencible). Otra imagen, conservada en el Museo del Capitolio, nos muestra la asociación del símbolo del Sol *Sanctissimus* con el águila, el animal fatídico de Roma, del que se creía que portaba el espíritu y el alma de los Emperadores muertos lejos de la pira funeraria, hacia el cielo. No pensamos que sea casual afirmar que estos testimonios, que se podría multiplicar, nos hablan de un verdadero y real mandato divino solar, alma viviente de la función imperial de los Césares que, para nosotros, en el mundo antiguo, fue una especie de última luz de significados arcaicos que se perdieron poco a poco.

En la antigua semana romana, el "Día del Sol", era el día del maestro, y este sentido se conservó en las épocas sucesivas bajo el vocablo *domenica* en italiano, *sonntag* en alemán o *sunday* en inglés para este día que festeja literalmente el "Día del Sol" reflejando así la antigua concepción solar aria. Algo de la sabiduría de los orígenes parece pues haberse conservado, de cierta manera, en la fiesta anual de Navidad, aunque la celebración del nuevo año se haya dissociado. El simbolismo de la luz se ha conservado -y si recordamos también en el Evangelio de Juan se dice: "*Erat Lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*"- así como el atributo de "gloria" que permanece posteriormente. En los monumentos del primer período romano el símbolo solar está unido al de la cruz.

En la tradición aria y nórdico-aria y en Roma, el mismo tema tuvo un alcance no sólo religioso y místico, sino también sagrado, heroico y cósmico al mismo tiempo. Fue la tradición de un pueblo, a quien la naturaleza, la gran voz de las cosas hablaron de un misterio de resurrección, de nacimiento o de renacimiento de un principio no sólo de "luz" y de vida nueva, sino también de Imperium, en el sentido más alto y más augusto de la palabra.

EL DOBLE ROSTRO DEL EPICUREISMO

Del 28 de julio de 1971 al 5 de diciembre de 1973, Julius Evola publicó treinta y un artículos en Roma, diario entonces dirigido por Piero Buscaroli, musicólogo y periodista de orientación fascista y antisemita. La temática de estos artículos es muy variada : de la crítica del cientifismo ("La libertà e l'atomo" - "La liberté et l'atome"; "La religione della scienza" - "La religion de la science") y del arte popular moderno ("Il flagello della canzone" - "Le fléau de la chanson") a la política ("La cultura di Destra" - "La culture de Droite"; "Essere di Destra" - "Être de Droite"), a las doctrinas tradicionales ("Dal Buddismo fino allo Zen" - "Du bouddhisme au Zen"; "Il Tantrismo") y a figuras como Juliano Emperador, Nietzsche, Pareto, Gurdjieff, el barón von Ungern Sternberg, Gerard Gardner (el "padre" de Wicca, como lo han llamado algunos de sus "fans"), pasando por estudios sobre la Roma clásica, entre los que se encuentra éste: "Il doppio volto dell'epicurismo" ("Los dos rostros del epicureismo").

El juicio que puede leerse en el prefacio de la antología en la que han sido reunidos todos estos textos ("Ultimi Scritti", Controcorrente, Naples, 1977 - "Últimos escritos"), en amplia medida es justo: "Algunos de estos artículos son pequeños ensayos casi exhaustivos y perfectos, en su formulación ejemplar, tanto por lo que se refiere a la claridad del pensamiento como a la simplicidad del estilo".

"Il doppio volto dell'epicurismo" ha aparecido igualmente en la antología "Riconizioni: uomini e problemi", así como en la edición francesa - "Explorations: hommes et problèmes", Pardès, Puisseaux, 1989 - bajo el título de "Les deux faces de l'épicurisme".

EL DOBLE ROSTRO DEL EPICUREISMO

El éxito que conocieron las doctrinas de Epicuro^{*1} y de sus discípulos en Roma se suele interpretar como una prueba de la poca altura del pensamiento romano. El epicureismo es considerado, en efecto, como sinónimo de materialismo, de ateísmo y de glorificación del placer. Era precisamente a lo que aspiraban –se dice– la decadencia romana, los patricios desempleados y los soldados que eran incapaces de interesarse en algo más elevado que el oficio de las armas. Con Epicuro y su ferviente apóstol romano, Lucrecio, se confirmaría la tendencia

1 * "(...) En efecto, es preciso saber distinguir la enseñanza de un maestro con la desviación sufrida por su pensamiento al ser asumido por la masa, pues esta adopta lo que responde mejor a su pereza mental o a sus apetitos. Así la vida misma de Epicuro no tiene nada de común con lo que será el "epicureismo".

Epicuro (342-270) vivió, en efecto, conforme a lo que enseñanza a sus discípulos. Su virtud fue marcada por su reconocimiento y su piedad hacia sus padres, su benevolencia hacia todos, su honestidad y su frugalidad. Un poco de pan y agua le bastaban; cuando, hacia el final de su vida, fue atormentado por crueles dolores, soportó valientemente –haciendo gala de una perfecta felicidad– la enfermedad que entrañó su muerte, exhortando a sus amigos a seguir sus preceptos, es decir, la frugalidad y la serenidad de espíritu, rechazando todo exceso y toda agitación (cf. "Lettres à Ménécée"). Schwaller de Lubicz, "Le Roi de la théocratie pharaonique", Flammarion, 1961.

típicamente metafísica y antiespeculativa del romano antiguo. Este punto de vista, que se reencuentra en los textos, que sirve de base para la educación de la juventud, es en parte unilateral, en parte falso. Algunas breves notas sobre este tema no estarán carentes de interés.

Empecemos por mostrar el verdadero significado de la doctrina de Epicuro en sí misma. Se compone de una física y de una ética, estrechamente ligadas entre ambas. La "física", para Epicuro, debía ser una introducción o una propedéutica a la ética. Esto puede parecer algo extraño, sobre todo si se considera que la física de Epicuro ofrece un contraste sorprendente con las precedentes interpretaciones metafísicas y religiosas de la naturaleza, mientras que tiene muchos rasgos comunes, en su orientación, con la física moderna. Intenta explicar los fenómenos físicos y psíquicos mediante causas puramente naturales. No deja lugar a ningún agente sobrenatural, considera el alma en sí misma, como se puede considerar cualquier otra cosa, sin ninguna componente mística ni romántica. Los dioses y la providencia son excluidos de la trama de las cosas. La supervivencia del alma es cuestionada. Algunos preguntarán pues: ¿cómo tal concepción puede tener un valor ético? Epicuro responde: por la liberación interior, por la purificación de la mirada que, en su realismo, produce.

Epicuro expresa sin reticencia su intención de destruir, a través de su física, todas las angustias de la muerte y del más allá, todo el pathos insano del deseo, de la esperanza y de la oración que, ya en Grecia, ha correspondido a un período de decadencia, a una alteración de la espiritualidad original heroica y olímpica y que, en Roma también, debía desgraciadamente revestir el significado una alteración de la antigua ética y del antiguo ritualismo. La física de Epicuro busca pues remitir al hombre a sí mismo, desviarlo de los pensamientos desordenados, habituarlo al realismo y crear en él una serenidad interior. Tras esto, puede presentarse como una disciplina de vida, cuyos detalles no pueden ser examinados aquí, pero que, en todo caso, no tiene gran cosa que ver con una búsqueda del "placer" tal como se entiende generalmente hoy, sobre todo cuando se califica a alguien de "epicúreo".

A este respecto, bastaría señalar la similitud que tiene en numerosos puntos, y en la terminología misma, la ética de Epicuro con la ética estoica, que, como se sabe, es una de las más severas. En Epicuro como en los estoicos, uno de los fines de la disciplina interior es la «autarquía», es decir, la autosuficiencia, el dominio del alma, que se trata de sustraer a la contingencia de las impresiones, impulsos y movimientos irracionales. Es en este estadio que Epicuro, contrariamente a los estoicos, habla de "placer". No cree, como los estoicos, en una «virtud» árida, en un renuncia fría de las pasiones humanas. Piensa que un alma que ha llegado a dominarse a sí misma conoce una felicidad interior, un gozo inalterable, por así decirlo, una luz serena, que vuelve feliz, que nada puede enturbiar y en relación a la cual cualquier inclinación vulgar por una felicidad o una voluptuosidad pasajera se muestra como despreciable. Tal es el placer "positivo" que Epicuro fija como fin, distinguiéndola del placer «negativo», es decir del placer que se trata de alcanzar evitando cualquier causa de agitación o de sufrimiento en el cuerpo o en el alma: Epicuro considera a esto como un medio de no entrever la manifestación de aquella. Y llega incluso a decir que aquel que conoce el «placer» tal como lo entiende, permanece él mismo en los más atroces tormentos, incluso si está en el «todo de Phalaris», es decir en la prisión de bronce en forma

de todo en la cual se hace morir al condenado a fuego lento: se ve en esto lo que puede haber en común del epicureismo auténtico con la idea habitual que se tiene de él. Epicuro niega a los dioses la posibilidad de intervenir a voluntad en los acontecimientos del mundo, que se invoca en los pequeños asuntos del alma humana o que no sirven más que de espantajo para los espíritus débiles, pero los admite sobre el terreno ético, en perfecta conformidad con la antigua concepción olímpica helénica: como esencias distanciadas, perfectas, sin pasión, que deben servir de supremo ideal al Sabio.

Si, en sus mejores aspectos, en sus aspectos esenciales, el epicureismo reúne estos significados, su aceptación por los romanos se presenta evidentemente a todos nosotros bajo un aspecto diferente del que se suele imaginar. A decir verdad, se podía decir otro tanto de la espiritualidad, a causa del hecho de que la mayoría tiene una idea preconcebida y unilateral de lo que debería ser "espiritual", que pretende medirlo todo con su patrón y que no alcanza a ver nada más. Es preciso no olvidar que, si, primitivamente, el romano fue anti-especulativo, y anti-mítico, no hay que ver en ello un síntoma de inferioridad, sino, por el contrario, un signo de su superioridad. El hecho es que tenía un estilo de vida orgánico, alérgico a los misticismos puros y a las efusiones sentimentales; tenía una intuición supra-racional de lo sagrado, estrechamente ligados a reglas de acción, a ritos y a símbolos precisos, a un mos y a un fas y a un realismo particular. No huía de la realidad. No temía a la muerte. Tenía un sentido inmanente de la vida. No temía miedo a morir. Para él, solamente existían sus jefes y sus héroes divinizados que sobrevivían al sueño eterno del Hades.

Las formas especulativas, pseudo-religiosas y estetizantes que, por medio de elementos exóticos o pre-romanos, aparecieron en Roma no tienen más que un significado de degeneración en relación a todo esto. Es por ello que se trataba de una reacción instintiva de la antigua alma romana que el epicureismo contenía los gérmenes de una simplificación, de una liberación de lo superfluo : de una física como visión clara y realista del mundo, una ética como disciplina inmanente de vida, gracias a la cual, de la medida, de la autarquía, de la serenidad del alma, nace la felicidad inalterable y omnipresente, como un carisma de perfección que, según una máxima de Epicuro, "vuelve igual a los Olímpicos".

Que estos gérmenes, para algunos, fructifican y remiten a la antigua alma romana en sí misma, y que, para otros, degeneraron a causa de un suelo ya alterado, es completamente secundario. Lo que queríamos solamente resaltar aquí, como verdadera causa del éxito del epicureismo en Roma, es una correspondencia de motivos, que se refieren a alguna cosa superior a todo hedonismo o materialismo vulgar, tanto como a todo misticismo informe, agitado y divagante.

Julius EVOLA

¿QUÉ ES EL ZEN?

En "Cabalar el Tigre", lo que Evola, a fin de cuentas propone es una vía del Zen para occidentales, no otra cosa. Evola conocía perfectamente la doctrina budista, especialmente el canon Palí al que le dedicó una de sus mejores obras "técnicas", "La Doctrina del despertar". El Zen, en el fondo, no es más que un regreso a la pureza y simplicidad del budismo de los orígenes. Este artículo fue incluido en la recopilación "El Zen y la Tradición japonesa", publicada a finales de los años 80.

¿QUÉ ES EL ZEN?

Gracias a una nueva casa editorial, Rigores de Turín, ha salido recientemente un libro con el título Zen en el arte del tiro con el arco. Se trata de una obra única en su género al revelar el trasfondo espiritual de formas, disciplinas y comportamientos fundamentales de la civilización extremo-oriental y, sobre todo, de la japonesa. Su autor es Eugen Herrigel, un alemán que, llamado para enseñar filosofía en una universidad japonesa, se propuso estudiar el espíritu tradicional del país en sus formas vivas más típicas. Algo aparentemente singular, la vía que le fue indicada para llegar a la comprensión del Zen, fue la de aprender el arte de tirar con el arco. Tal arte, Herrigel lo estudio junto a un maestro incansablemente, por más de cinco años; el libro describe cómo los progresos en tal arte y la gradual penetración vivida en la esencia del Zen iban a la par, se condicionaban mutuamente, teniendo un efecto de profunda transformación interior en el autor.

No es fácil referirse breve y popularmente a de lo que se trata. El Zen, tradición que ha tenido y tiene parte esencialísima en la formación del hombre japonés, especialmente en la nobleza guerrera de los samuráis, es, como hemos dicho, de derivación budista. El budismo hace que se piense rápidamente en nirvana, y el nirvana en algún estado de ascética, evanescente beatitud. Pero aquí las cosas son diferentes. El nirvana, según el Zen, es un estado de liberación interna, un estado limpio de las fiebres, de las angustias y de los vínculos del Yo, que puede mantenerse en cualquier actividad y en cualquier forma de la vida ordinaria. Es una dimensión diferente que adquiere la vida en su complejidad, es un modo diverso en el que viene asumida y vivida. La "ausencia del Yo", sobre lo que insiste el Zen, no equivale en absoluto a apatía ni atonía. Da lugar a una forma superior de espontaneidad, de seguridad, de libertad y de calma en el actuar. Es como quien, aferrándose espasmódicamente a algo, suelta la presa y entonces dispone de una calma superior, de una superior libertad y seguridad.

Pues bien, en Extremo Oriente existen las artes tradicionales, que, mientras por un lado, tienen origen en esta libertad del Zen, por otro son otras tantas vías para conseguirla a través del entrenamiento en las mismas. Por singular que pueda parecer, hay de Zen, en el arte extremo-oriental Maestros de pintura, del té, de decoración floral, del tiro con arco, de lucha (el judo), del manejo de la espada, y de varias más. Todas estas artes tienen un aspecto ritual. Además, hay relaciones inaferrables por medio de las cuales la auténtica maestría en una de ellas no se puede conseguir si no se realiza la indicada iluminación interna y

la transformación del sentido del sí, en tanto que representa, de esta transformación, una especie de crisma tangible.

Así Herrigel nos narra cómo aprendiendo el arte de tirar con el arco, poco a poco, a través de los problemas propios que este arte -como vía todavía enseñada en Japón- le ponía, alcanzó el conocimiento y clarificación interna que buscaba. Vio que este arte no era un deporte, sino más bien, un acto ritual y una iniciación. Para profundizar verdaderamente, se debía llegar a la eliminación del propio Yo, la superación de toda tensión, una superior espontaneidad. Sólo entonces a un relajamiento muscular correspondía, efectiva y enigmáticamente, la máxima fuerza; el individuo, el arco, el blanco, se hacían todo uno, el golpe partía de sí y, casi sin mirar, era infalible. En tales términos, el reconocimiento de la alcanzada maestría era también el de un grado de espiritualidad, de Zen, pero no como teoría o filosofía, sino como experiencia efectiva, como un modo más profundo de ser.

En iluminarnos con situaciones similares, el libro de Herrigel es precioso porque no sólo nos introduce en el espíritu de una civilización exótica, sino también porque puede permitirnos considerar bajo una nueva luz algunas de nuestras tradiciones medievales. Se sabe cómo en la Antigüedad y, todavía en parte del Medievo, a las varias artes se asociaban tradiciones celosamente custodiadas, elementos de culto, ritos y finalmente misterios. Existían los "dioses" de las diferentes artes y había ritos de admisión a las mismas. La iniciación artesanal y profesional, en ciertas corporaciones y collegia, iba paralela a la iniciación espiritual. Como último caso, por vía del simbolismo que le era propio, el arte de los constructores medievales pudo servir a la primera Masonería, la cual recoge las alegorías de la "Gran Obra".

Por lo tanto es posible que en todo Occidente se haya conocido algo similar a cuanto se ha conservado hasta hoy en Extremo Oriente, en disciplinas tales como "la vía del arco", o "de la espada", consideradas idénticas a la "vía del Zen", en el marco de un budismo singularmente positivo. Posiblemente Occidente, dados los diferentes presupuestos en materia de tradiciones religiosas, no los ha conocido en la misma intensidad, pero sí ciertamente con la misma distancia del nivel en el cual todo debería convertirse en trabajo gris, oficio industrializado, actividad sin sentido, o como mucho, deporte sin alma hecho para reforzar y no para aliviar el endurecimiento y el enclaustramiento del "Yo físico" del hombre moderno.

EL LIBRO DE TÉ

El Autor del libro a cuya edición italiana prestamos atención, Kakuzo Okakura, es un japonés interesado sobre todo en los problemas estéticos, que ha estudiado en las modernas escuelas de arte de Europa y América, pero ha permanecido fiel a las propias tradiciones y se ha comprometido en una decidida y eficiente acción en su país contra la introducción de tendencias europeizantes.

El Libro de Té, escrito por él convalida, en la parte central consagrada más propiamente al argumento en cuestión, lo que acabamos de decir. En el Extremo Oriente han existido precisas conexiones entre el Zen, la "escuela de té" y el "culto del té" (la expresión usada por el Autor para designarlo es "Teísmo", una palabra no apropiada, porque todos sabemos que en nuestro medio "Teísmo" se refiere a las religiones fundadas en la noción de un Dios personal). En efecto se sostiene que la ceremonia del té tal como fue elaborada en el Japón del siglo XV, derivaba de uno más antiguo rito Zen de beber el té en una única taza ante la estatua del Bodhidharma. Hablando en general, este rito ceremonial es una de las muchas formas en las que se expresa el principio taoísta de la "totalidad en el fragmento". Lu-wu en su libro Cha-ching ya había afirmado que en la preparación del té se debía mantener el mismo orden y la misma armonía que prevalece en todas las cosas según el punto de vista del Tao.

El Autor añade que esto forma parte del arte de la vida. "El té se ha convertido en un pretexto para el goce de instantes de meditación y de propicio desapego de los que han participado el huésped y sus invitados". Tanto la posición como la estructura de las habitaciones construidas a tal objeto especial –la sala de té (sukiya)- siguen una norma ritualista, son de carácter simbólico. El pasillo abigarrado y en parte irregular que al interno de la estructura extremo oriental del jardín artístico, conduce a la sala de té es emblemático del estado preliminar de meditación que lleva a la ruptura de todo lazo con el mundo externo, el distanciamiento de las ocupaciones y de los intereses de la vida ordinaria. No obstante el aspecto desnudo y extremadamente modesto que puede ofrecer a un ojo occidental, persigue un objetivo bien preciso en cada detalle. La elección y la utilización de los materiales adecuados requiere un gran cuidado y estima en los detalles, hasta tal punto que el gasto para una sala de té perfecta puede ser superior al de un edificio entero.

Otras expresiones usadas por los Maestros del rito del té son "la casa del vacío", y "la casa de la asimetría". La primera de estas expresiones remiten directamente a la noción de Vacío característica de la metafísica taoísta (aquí podemos recordar tal noción, casi como la clave o el fondo, en la componente "etérea" de la pintura extremo-oriental). Con la expresión "casa de la asimetría", se hace referencia al hecho de que cualquier detalle está siempre voluntariamente dejado incompleto y se ha tenido cuidado al disponer los perfiles de las cosas de tal modo de dar la impresión de una laguna. El motivo consiste en el hecho de que el sentido de plenitud y armonía no debe resultar de algo ya fijado y repetible, sino que debe ser sugerido por una falta de terminación externa que estimule a la persona a concebir en el propio íntimo por medio de una acción de la mente. El Autor se ocupa también de las relaciones existentes entre el arte del té y el de elegir y disponer las flores en la sukiya, aquí de nuevo conforme al simbolismo

y a una sensibilidad especial. A menudo una sola flor elegida y colocada de la manera justa es el único ornamento de "la casa del vacío".

Al final el Autor nos recuerda que una filosofía especial de la vida cotidiana hace de complemento al ritual del té, hasta tal punto que en el habla corriente del Japón se dice de una persona a la que le falta la sensibilidad para los aspectos tragicómicos de la vida privada: "está carente en el té", mientras que de los que se abandonan a impulsos y estímulos incontrolados se dice que tiene "demasiado té".

Esto nos lleva al ideal de equilibrada, sutil y calma superioridad, que representa, una parte tan importante en el comportamiento general del hombre extremo-oriental.

Si pensamos en el extenso uso que se hace del té en Occidente, y en las circunstancias de tal uso en nuestra vida social, más particularmente entre los círculos de moda, sería natural, hacer comparaciones que mostrarían cómo también en este terreno, aparentemente banal, es válido lo que con tanta frecuencia sucede en el plano de las ideas, es decir, la reafirmación del bajo nivel al que se reconducen las cosas del Oriente cuando son importadas por el mundo occidental.

Publicado en la revista East & West, año VII, 1956, nº 3, pp. 276-276

ABUSO DE CONFIANZA

Hace cerca de dos años, una persona que se decía periodista, de nombre Elisabeth Antebi, vino a Roma para pedirme una entrevista, decía, que debía salir en una revista parisina. La entrevista se hizo y yo respondí a todas las preguntas que se me hicieron, poniendo como condición que se me diese el texto final de esta conversación antes de imprimirlo.

Después no tuve noticia alguna por parte de esta señora.

En su lugar, supe de la publicación en París, por parte de la editorial Calmann-Lévy, de una obra titulada *Ave Lucifer*, que contenía una veintena de páginas dedicadas a mí (*Le eminence grise*, pp. 217-239). La autora de esta obra es Antebi y, no hace falta decirlo, las páginas referentes a mí se basan en nuestra entrevista.

Ahora, sucede que la autora, además de deformar y confundir el conjunto de mis afirmaciones, se permite escribir cosas sin ningún fundamento. Se me presenta como “la eminencia gris de Mussolini”, mientras que yo sólo lo vi dos o tres veces durante la guerra y anteriormente no había tenido ningún contacto con él. Se dice que en aquella época yo “tenía relaciones personales con Himmler”, sin que yo lo haya siquiera conocido. Se dice también que me fui a Viena con el fin de “trabajar para la raza”, mientras que sólo tuve el encargo de estudiar los rituales masónicos (por lo demás, no sólo los franceses, como dice Antebi, sino de también de muchos otros países), y de atender a la traducción de ciertos textos de carácter esotérico.

Del mismo modo, le dí a Antebi un estudio sobre el tantrismo escrito por un amigo mío y que ella me había prometido presentarlo a diversos periódicos. En efecto, ha dispuesto de él a su arbitrio, sin la mínima autorización, y ha insertado en su libro algunos pasajes cortados y modificados.

Tratándose de la edición de un libro, no me es posible pedir la rectificación apelando a la ley de prensa. Por lo menos que los lectores de *Nouvelle Ecole*, que hayan podido leer este libro sin conocer mi obra, sepan a qué atenerse.

(Escrito aparecido en Nouvelle Ecole, nº 20, septiembre-octubre de 1972)

EL SECRETO DE LOS VEDAS

De 1914 a 1916, el periódico *Arya*, editado en Pondichéry con un número limitado de copias, hoy son imposibles de encontrar en ninguna parte, publicó una serie de escritos de Srî Aurobindo sobre el secreto de los Vedas. Estos ensayos han sido ahora republicados en forma de volumen único con el mismo título, *Le secret du Véda* (*Cahiers du Sud*, París 1954). Se trata del intento de clarificar el contenido más profundo de los Vedas, a partir de la idea de que éstos contienen mitos susceptibles de una interpretación espiritual. Es evidente que el objetivo principal de Aurobindo es el de contestar la interpretación materialista prevalente entre muchos estudiosos orientales en el momento en que escribió sus artículos. Según una fórmula extendida, en los Vedas se encontrarían sobre todo la atribución supersticiosa de un carácter divino a los fenómenos y fuerzas de la naturaleza, las oraciones de los conquistadores indios tendrían como objetivo asegurarse el poder, la salud y la prosperidad, así como las proyecciones en clave mitológica de las luchas entre los arios contra las poblaciones originarias de los territorios en los que habían penetrado.

Contra esta fórmula, ahora ya no tan generalmente aceptada, Aurobindo ha tomado el camino inverso. Todo mito y, podemos decir, toda estructura tradicional de los orígenes, tiene por su propia naturaleza muchos aspectos, tantos que siempre admite, potencial o efectivamente, también una interpretación espiritual. El objetivo de Aurobindo es el de contestar la existencia de una fractura real entre la fase védica “naturalista” de la tradición hindú y su sucesiva fase filosófica y metafísica, que asumió su propia forma definitiva sobre todo en las *Upanishad*. Sus interpretaciones de ciertos episodios característicos de algunos himnos de los Vedas, recogidas y presentadas de manera eficaz desde muchos puntos de vista, nos muestran cómo bajo un revestimiento mítico pudiese estar ya contenida en los Vedas esta doctrina secreta de la iluminación espiritual y de la naturaleza superior del Yo, que debería constituir el centro de la doctrina de las *Upanishad*.

Sin embargo nuestra impresión es que, en parte, Aurobindo ha pasado de un exceso a otro. Mientras la escuela naturalista veía sólo los aspectos exteriores y más groseros de los Vedas, Aurobindo insiste, puede que demasiado, en su aspecto más profundo como si el resto fuese sólo una forma contingente, de tal modo que refluye de manera excesivamente unilateral en el plano espiritualista.

Según nuestra opinión, cuando vamos a estudiar las tradiciones de los orígenes, entre las que hay que incluir también a los Vedas, es deberemos adoptar una visión más amplia; es decir deberemos considerar que el sentido cósmico y el espiritual están íntimamente conectados, en cuando que, según la feliz fórmula de Mircea Eliade, para la humanidad de los orígenes “la naturaleza no era nunca natural”, y en las imágenes y hechos materiales reales había encerrado un significado superior y profundo, unas veces advertido a nivel instintivo como un presentimiento, otras visto con mayor consciencia, especialmente por parte de una elite. Pero esto no debería llevarnos a ignorar el aspecto “cósmico”, a través de una interpretación puramente psicológica.

Otro punto sobre el que no podemos estar de acuerdo con Aurobindo, es en el que muestra la tendencia a atenuar las antítesis existentes entre la herencia espiritual de los arios y la de las civilizaciones aborígenes de la india pre-aria. Por otro aspecto, un capítulo muy importante es el quinto, porque nos da la clave para un nuevo frente de investigación. Se delinean brevemente algunos principios metodológicos en el campo filológico. También aquí hay un problema de similar significado. Hay expresiones verbales de los orígenes, en virtud sobre todo de las raíces de las palabras, que indican por así decir, una "tendencia" o una "estructura elemental", que, según las circunstancias, es susceptible de ser traducida con un significado que puede pertenecer a varios planos muy distintos, materiales y espirituales. Esto da origen, por adaptación y especificación, a expresiones que, objetivamente, a causa de esas diferencias de plano, parecen no tener ninguna conexión, mientras que en realidad están conectadas por profundas analogías. Un ejemplo señalado por Aurobindo es *aswa*, cuyo significado ordinario es caballo, pero que es también usado como símbolo del *prâna*, la energía vital. Su raíz puede sugerir al mismo tiempo, las nociones de ímpetu, de potencia, de posesión, de placer, y estas diferentes ideas se asocian al símbolo del corcel, con el objetivo de representar las características distintivas del *prâna*.

La importancia del reconocimiento de este estado de cosas, desde el punto de vista metodológico y epistemológico, es evidente. Aurobindo lo verifica utilizándolo en el análisis de ciertas expresiones védicas. Pero una extensión de este principio, elaborado por estudiosos competentes, no puede dejar de abrir nuevos e interesantes horizontes para las ciencias religiosas en general.

(Aparecido originalmente en East and West, VI, (1955), nº2, p. 167)

LA MUJER TRATA DE VALER TANTO COMO EL HOMBRE

Hace poco hemos escuchado casualmente en una transmisión radial a un conocido director de revistas que presentaba a nuevos poetas. Se trataba finalmente de presentar también a poetisas. El aludido entonces manifestó que el término "poetisa" ya se encuentra superado. Así como se ha reconocido como conveniente denominar "embajador" y no "embajadora" a la Señora Luce, del mismo modo -nos dijo- yo llamo arquitecto y no arquitecta a una sobrina mía y no hablaré entonces de "poetisas", sino de poetas, poniendo a un lado así estas "sofisticaciones gramaticales".

El tema nos ha sorprendido y se nos ocurriría preguntarle si al verse a una joven del tipo de Sofía Loren en reducida malla de baño junto a un hombre en orden consigo mismo, reputara que toda diferencia de sexos se redujese a una soslayable sofisticación gramatical. Permaneceremos en vez en el campo de las denominaciones para señalar diferentes equívocos.

Es posible -y agregaríamos que deseable- que al llamar a Luce 'embajador' y no embajadora no se hayan tenido susceptibilidades feministas, sino que se haya tenido presente el hecho de que en el uso corriente de la lengua 'embajadora' ha significado la esposa del embajador. Lo mismo vale por ejemplo para el término 'presidenta'. Pero todavía nadie ha pensado en llamar profesor a una profesora o doctor a una doctora. Es en las profesiones en las cuales la mujer ha podido hacer poco acceder, que por una especie de complejo de inferioridad se tiende a masculinizar el título: por ejemplo se ha dado el caso de que algunas abogadas han encontrado desagradable no ser llamadas 'abogado'.

Sin embargo, para subrayar tan sólo la cualidad 'neutra' de ciertas profesiones, sería necesario que nuestra lengua tuviese, del mismo modo que la alemana, un género neutro, además del masculino y femenino. Porque, si fuese en vez con intención que por ejemplo se dice en masculino 'abogado' en vez que 'abogada', es evidente que en el fondo se arriba a lo opuesto de la tesis feminista: es decir, se continúa considerando como masculina a la esencia de algunas ocupaciones, hayan sido o no accedidas por mujeres.

El denominado 'problema de la mujer' es de vieja data, y hoy se considera falsamente superado. Para toda persona dotada de un justo discernimiento algunos puntos deben quedar claros. Todo ser humano se compone de dos partes, la una externa, cerebral, social, práctica; la otra profunda, esencial. La primera podemos definirla como su máscara, la otra como su rostro. La primera es en gran medida algo construido, adquirido. Ella se define con dotes y facultades en gran medida 'neutras' y generales. La segunda, es la naturaleza propia de cada uno, su verdadera personalidad. En los individuos, sea una como otra parte puede estar en mayor o menor medida desarrollada. Pero ello no está sin relación con el tipo de civilización en la cual ellos viven.

Existen en efecto civilizaciones que dan preeminencia a todo lo que es práctico, exterior, cerebral, adquirible, no cualitativo. En tales civilizaciones resulta fatal una hipertrofia del aspecto 'máscara' (de la individualidad exterior) en detrimen-

to del aspecto 'rostro' (la verdadera personalidad); siempre menos son requeridas en éstas las cualidades condicionadas por el propio ser más profundo, de aquello que hace en modo tal que un determinado ser sea justamente aquel ser, y no otro; en suma, justamente lo relativo a la 'personalidad'. En tal marco también las diferencias entre los sexos se convierten en irrelevantes, secundarias. Ahora bien, la civilización moderna es justamente de este tipo, y por ser así las mujeres han invadido casi todos los campos. En efecto, debido a la primacía de lo práctico, de lo cerebral, de la estandarización y tecnificación de casi todas las ocupaciones modernas, no se ve más por qué éstas deban ser monopolio de los hombres. Considerando aquello que para esto se requiere, también las mujeres, con un poco de buena voluntad y de aplicación, pueden ponerse en un mismo plano. Es justamente aquello que están haciendo, en especial en los países en donde el verbo de la democracia absoluta reina de manera soberana.

Pero en cuanto al significado interno de estas 'conquistas' femeninas, no hay que ilusionarse: representa un significado de renuncia. Ya en lo relativo al feminismo se ha dicho justamente que el mismo no ha realmente combatido por los 'derechos de la mujer', sino más bien, sin darse cuenta, por el derecho de la mujer de hacerse igual al hombre, es decir por el derecho de la mujer a desnaturalizarse, a traicionarse a sí misma. Resulta curioso cómo la mujer moderna no haya para nada entendido que al no soportar, al considerar casi como ofensivo el ser considerada como 'tan sólo mujer', la misma ha demostrado un verdadero complejo de inferioridad, ella misma ha pronunciado inconscientemente un juicio negativo injusto sobre la feminidad: lo cual es lo opuesto a toda verdadera reivindicación relativa a aquello que ella es justamente como mujer y no como hombre. Y un reflejo residual de esta actitud errada y renunciataria se lo tiene justamente en el rechazo respecto a que las denominaciones de las mismas profesiones en sí mismas 'neutras', se encuentren en femenino, es decir que nos recuerden en todos los casos de ser mujer, en vez que en masculino.

Para los seres anacrónicos como nosotros todos éstos son síntomas de que más que encontrarnos con una civilización 'evolucionada', estamos yendo a paso agigantado hacia una civilización de 'sin casta', de parias: puesto que así deberían ser llamados todos aquellos que por analogía no son más fieles a sí mismos, a su naturaleza más profunda, a la cual siempre corresponden funciones específicas y vocaciones no permutables. No se entiende que es en el ser y en el deseo de ser tan sólo mujer y no en descender hacia el plano en el que las diferencias son borradas o no son más requeridas, que la mujer puede valer exactamente de la misma manera que el hombre, e incluso si no más, por la misma razón que un campesino fiel a su tierra que realiza plenamente su función es superior a un príncipe incapaz de realizar la propia.

Todo esto es cuestión de sensibilidad: de una sensibilidad que hoy tiende cada vez más a desaparecer.

Roma, 15 de septiembre de 1955

Nota del traductor Marcos Ghio:

(Hoy el feminismo, es decir aquella corriente por la cual la mujer trata de emanciparse del señorío del hombre, del 'machismo', ha dado un paso más hacia la disolución. Del deseo por ser iguales señalado aquí por el uso del género masculino para referirse al ejercicio de una profesión con independencia del sexo al que se pertenezca, se ha pasado a la idea de la superioridad de la mujer respecto del hombre, la que sería capaz de realizar mejor los fines de la sociedad, en este caso concebida en forma matriarcal, moderna y 'materialista' (de mater = madre), el que sería mejor llevado a cabo por alguien perteneciente a tal sexo. Esto es lo que explica entre otras cosas el énfasis con el cual nuestra presidente exigió que se la denominara con el género femenino, es decir 'presidenta', a pesar de que ello pudiese haberse confundido con quien ejerce la función de esposa del presidente. En fin, 54 años más tarde el feminismo ha profundizado su tendencia, del anhelo por la igualdad absoluta requerida en un primer momento, ha pasado a la consecuencia lógica de todo impulso hacia la disolución: la superioridad pretendida esta vez poniendo énfasis en el 'género' al señalar el ejercicio de la función. M.G.)

Traducido por Marcos Ghio.

REYES QUE CURAN

Un fenómeno que en la historia occidental medieval y hasta en el mismo comienzo de la era moderna ha impactado en muchos estudiosos por su carácter de singularidad, pero que tiene también un significado particular, es el de los reyes taumaturgos.

Existen testimonios precisos de que los reyes de Francia y de Inglaterra tuvieron el poder de curar a través de la imposición de sus manos o bien permitiendo al enfermo que los tocara. En Francia tal poder se manifestó primeramente en Roberto el Piadoso, y sus sucesores, comprendido san Luis, lo heredaron. Al transmitirse, el mismo se especificó de virtud de curar o aliviar a todas las enfermedades indistintamente al de curar la escrofulosis, una enfermedad en ese entonces sumamente difundida.

En Inglaterra tal poder taumatúrgico se afirmó en ciertos casos en contra de la misma peste. La fórmula era: "Le Roi te touche, Dieu te guérit", es decir, si el Rey te toca, Dios te cura. Y si en las antiguas crónicas se conservan rastros de tal creencia, de que ya los reyes merovingios poseían una fuerza milagrosa que impregnaba casi materialmente sus mismas vestimentas, la Inglaterra medieval conoció los denominados cramps-rings, anillos consagrados por los reyes, a los cuales se les atribuía un poder de curar la epilepsia y ciertas enfermedades musculares incluso más allá de la frontera del propio país.

En cuál medida el poder curativo estuviese asociado a la idea de la verdadera dignidad regia, lo dice el hecho de que Venecia, durante la guerra de los Cien Años, invitó a Felipe de Valois a decidir el conflicto dinástico entre Francia e Inglaterra demostrando la propia legitimidad justamente por el hecho de poder curar enfermos, "tal como suelen hacerlo los verdaderos reyes".

Pierre de Blois pudo escribir: "Lo confieso: asistir al Rey es para el sacerdote cumplir con algo santo. Él es el Cristo del Señor y no es en vano que él ha recibido el sacramento de la unción, cuya eficacia, si es que alguno lo ignorara o lo pusiese en duda, se encuentra ampliamente demostrada por la curación de esta especial peste y de la escrofulosis". El fenómeno taumatúrgico fue así constante en modo tal que alguien lo pudo llamar "el único milagro perpetuo, hereditario, de la religión cristiana".

Del lado gibelino, en contra de la tesis gregoriana, se insistió en afirmar que los soberanos recababan este poder no de su eventual santidad, sino de su simple condición de reyes. Hasta los siglos XIV y XV el milagro regio fue ampliamente utilizado por los defensores del carácter sagrado de la realeza.

En efecto, tal como lo resalta M. Bloch, al cual se le debe un estudio profundizado y bien documentado sobre el tema, "el milagro regio se presenta sobre todo como la expresión de una cierta concepción del supremo poder político". Esta concepción relativa al carácter sagrado de la realeza corresponde, tal como es sabido, a una tradición universal: el mismo testimonio concreto, bajo la forma de un poder sanador de tal carácter se encuentra también afuera del mundo cristiano y en épocas anteriores al mismo cristianismo.

En el cristianismo el carácter sagrado de los reyes se vinculó con el rito de la unción, que ya en el judaísmo había valido como aquel en virtud del cual un ser era investido de sacralidad, como profeta o vidente. Por lo demás, en la Edad Media aquel rito tuvo el carácter de un verdadero sacramento, diferente tan sólo por algunos detalles al rito de ordenación de los obispos. Fue tan sólo en el siglo XIII que, al haberse definido la doctrina de los sacramentos, la unción regia fue excluida, por lo cual la consagración asumió un carácter formal y externo, casi como una simple ceremonia: no fue más una acción que, otorgando al rey una fuerza real proveniente de lo Alto, le confería una dignidad paralela a la del sacerdote o del obispo regularmente ordenados, tal como anteriormente había sido sin más reconocido. Antes, en la exégesis de figuras como Golein, a la unción regia le era atribuido un poder de regeneración espiritual igual al del bautismo. De acuerdo a un texto de la Iglesia oriental, la misma habría incluso borrado la mancha del homicidio, estableciendo, como en el sacerdote, un carácter indelebilis, una cualidad que no se puede borrar. Y en la lucha en contra de la Iglesia, entre los emperadores suabos se asomó la doctrina de la "sangre real" como una sangre sagrada en sí misma, independientemente de la persona y del derecho formal.

Es de tal orden de ideas que deriva la concepción de los reyes que curan. La misma subraya justamente el carácter de sacralidad de los reyes, carácter comprendido no como una simple palabra o como un oropel retórico de cortesano, sino como algo real, real incluso físicamente. Aun en 1575 D'Albon escribía: "Aquellos que ha hecho de los reyes objeto de tanta veneración han sido principalmente las virtudes y potencias divinas descendidas sobre ellos solamente y no sobre los demás hombres".

Éstos son horizontes que hoy en día a la gran mayoría de las personas les resultarán extravagantes e incluso supersticiosos. Aquella virtud taumatúrgica será cuanto más puesta en la cuenta de la sugestión. Pero esto no es sino rehuir el problema, porque el hecho mismo de una sugestión que en ciertos casos, a diferencia de los otros, se demuestra eficaz, se lo tendría que explicar: es la misma cuestión que se presenta respecto de las curaciones que acontecen en Lourdes y en otros lados. De cualquier forma, tal como justamente afirma Bloch, aquí interesa el testimonio de una determinada idea del supremo poder político, idea que, ya universalmente reconocida en el mundo tradicional, se supo conservar durante un cierto tiempo en los mismos marcos del cristianismo. Por lo demás, si hoy todo italiano siente todavía, aunque sea confusamente y en modo instintivo, que entre la dignidad de un rey y la de un presidente de la república cualquiera, de un dictador o un tribuno de la plebe existe un abismo insuperable, en esto se conserva todavía un último reflejo de aquella concepción.

Roma, 16 de febrero de 1955.

Nota del traductor Marcos Ghio:

(16 de febrero de 2009, los tiempos últimos, es decir a 54 años de la redacción de esta nota, nos muestran que esa capacidad aun instintiva que pudieran expresar las comunidades de percibir la sacralidad del Estado ha desaparecido totalmente. En los mismos el poder político ha definitivamente asumido un carácter

material y anti-metafísico, en donde el gobernante es uno más 'de los nuestros'; habiendo sido su antecedente primero en el proceso de decadencia de nuestra cultura el momento en el cual se derogó el rito de la unción regia y la ceremonia de coronación pasó a tener un carácter meramente formal, del mismo modo de lo que sucede hoy en día con los restantes ritos religiosos, los cuales son cada vez más meras instancias recordatorias carentes de carácter real y efectivo de transformación. El Estado ha dejado de ser por lo tanto un ente formativo y soberano para transformarse en una mera expresión de la voluntad general encargada simplemente de plasmar la naturaleza física de los habitantes de una comunidad a los cuales no debe modificar, sino simplemente garantizarles una buena administración de los servicios públicos, lo cual por otro lado en muchos casos ni siquiera llega a suceder de manera pasable. Ésta es pues la democracia o era de la decadencia terminal a la que se ha llegado en preciso contraste con la edad áurea en donde los gobernantes eran seres seres sagrados casi de otra naturaleza... Basta tan sólo mirar alrededor para percibir la profunda diferencia en donde quienes gobiernan, en vez de curar, más bien enferman. M.G.

Traducido por Marcos Ghio.

LAR HORDAS DE GOG Y MAGOG

La esencia de todo esfuerzo civilizador y de todo Estado verdadero consiste en dar una forma superior a aquello que en la humanidad resulta informe, instintivo, sub-personal, salvaje, ligado al elemento masa, materia y número: por lo tanto consiste también en cerrarle los caminos a aquellas fuerzas que, libradas a sí mismas, producirían tan sólo destrucción y caos. Sin embargo, aun frenadas, estas fuerzas subsisten siempre, como una amenaza latente, por debajo de las diferentes instituciones informadas por un principio de jerarquía, de orden, de justicia, de espiritual autoridad. En las antiguas tradiciones a la función ordenadora de lo alto se le vinculó siempre el símbolo de un Soberano que, de acuerdo a los distintos pueblos, se manifiesta de maneras diferentes, pero que en su esencia reproduce siempre un único tipo o "arquetipo". El punto de partida puede, a tal respecto, estar dado por una determinada figura histórica. Pero en la imaginación popular tal figura en su significado de representante de la función mencionada no tarda en asumir aspectos míticos que, en una cierta medida, la separan de la historia y la universalizan. Esto ha acontecido por ejemplo, además que con algunos soberanos orientales, con Alejandro Magno, con Carlomagno, con Federico de Hohenstauffen. La India había ya esencializado tal idea en una concepción metafísica, la del Chakravarti, o "Rey del Mundo".

Un tema sugestivo que en un grupo de antiguas leyendas se asocia a estas concepciones se refiere a las denominadas hordas de Gog y de Magog. La denominación proviene del Antiguo Testamento. En el mismo las mismas nos son presentadas como hordas salvajes convocadas por Dios desde el fondo del Asia, hordas que luego de haber sembrado la destrucción en Israel, estaban destinadas a ser ellas mismas exterminadas. Pero la idea más profunda que se esconde en esta representación no se refiere tanto a invasores extranjeros bárbaros y destructores, cuanto justamente al sustrato oscuro, demoníaco, salvaje que, encerrado dentro de las formas de una superior civilización y de un gran Estado, está siempre listo para volver a brotar, a emerger destructivamente en cada momento de crisis.

Este significado es sumamente manifiesto en la redacciones bizantinas de la leyenda de Alejandro Magno. En éstas Alejandro les cierra las vías con una muralla de hierro a las hordas de Gog y de Magog. Y esta función la vemos atribuida por parte del Corán también a Dhu l-Qurnain, volviendo a presentarse luego dicha temática en las sagas relativas a una figura que en el Medioevo tuvo una gran popularidad, al rey-sacerdote Juan, el cual, si bien hubiese sido pensado como el soberano de un misterioso reino oriental, es en el fondo también una de las representaciones de la mencionada función del "Rey del Mundo". El Preste Juan es descrito como aquel que, entre otras cosas, tiene bajo su poder a las estirpes de Gog y de Magog. Sería fácil indicar las correspondencias que existen con otras tradiciones; así pues en la nórdica de los Edda se habla de los "seres elementales" -Elementarwesen- y del pueblo de los Rimthursi, enemigos de los hombres, cuya vía es cerrada por una muralla que ellos tratan constantemente de abatir.

Ahora bien, a las leyendas de las cuales hablamos se les asocia un tema apocalíptico. Un día la muralla cederá, las hordas de Gog y de Magog irrumpirán; un

tal día en las formas cristianizadas de la saga es habitualmente identificado con la venida del Anticristo. Un detalle resulta interesante: la emergencia acontecerá en el momento en el cual las hordas de Gog y de Magog se darán cuenta de que las trompetas que hacían sonar antes aquellos que custodiaban la muralla protectora todavía lo hacen pero solamente porque es el viento el que sopla, en tanto que no hay más nadie que las haga resonar. Es éste un símbolo profundo: las masas se desencadenan cuando se darán cuenta de que, en realidad, los representantes del principio opuesto son una simple supervivencia, que no se encuentra más nada detrás de su voz: tan sólo el viento. Con su irrupción más allá de la muralla arribará también la hora de las decisiones últimas.

En efecto, un tema todavía toma forma en estas sagas: es el tema de la "última batalla". Se habla de un volver a manifestarse de aquel que ya había sido el representante de las fuerzas de lo alto, el refrenador de las fuerzas del caos: figura ésta muchas veces dada en los rasgos de un Rey o héroe que se creía muerto, pero que en cambio sólo "dormía" o se había retirado en una sede invisible. Es él quien hace frente a las hordas de Gog y de Magog, o a otras fuerzas que poseen un significado similar, y combate la "última batalla". Si son tomadas en su conjunto, las sagas de los "tiempos últimos" dejan como problemática la resolución final. La última batalla puede ser vencida, pero también perdida. El renacido "Federico" puede vencerla, haciendo reverdecir el Árbol del Imperio (el mismo del cual habla también Dante). Sin embargo la saga sabe también de un "Alejandro" o de un "emperador romano" que se despierta del Sueño, pero que luego de un breve reino debe finalmente restituir la corona al Señor, dejando que el hecho se cumpla. Y en la antigua saga nórdica el tema del "crepúsculo de los dioses", del ragna-rökr, tan maltratado por Wagner, tiene un significado no muy diferente.

Todos estos temas legendarios encierran un significado profético profundo sumamente visible. Hoy las hordas de Gog y de Magog representan en última instancia a las masas sin rostro, al reino de la cantidad, a la humanidad colectivizada y materializada, al anti-Estado afirmado por el frente de la subversión mundial. La época moderna -la época del "progreso"- ha conocido su emergencia como una marea, su destrucción sistemática de todas aquellas instituciones basadas en un superior principio de soberanía, jerarquía y autoridad, su escalamiento de las estructuras de un Estado degradado, su tender al dominio de la tierra. Y la "última batalla" de la leyenda con su enigmático resultado es sumamente menos una ficción apocalíptica que una realidad de aquello que un futuro no muy lejano con seguridad nos reserva.

Roma, 22 de Febrero de 1956

(traducido por Marcos Ghio <http://www.geocities.com/Athens/Troy/1856/Roma5.htm>)

ACEPTAR Y ENTENDER

Un interesante campo, para quien observe con la debida distancia a la civilización contemporánea, se refiere a la manera como resulta 'fabricada' la así llamada opinión pública, esta presunta soberana del mundo de las democracias, así como también el misterio que se esconde detrás del éxito de ésta o de aquella teoría, a través del eco que suscita una u otra de las consignas hoy en boga. Ya al usar en el primer caso el término 'fabricar', hemos querido significar que tales procesos en gran parte no son 'espontáneos' o determinados por factores contingentes. En especial en lo referente a los ejemplos más importantes podemos decir que los mismos son provocados o dirigidos por medio de oportunas sugerencias o por acciones efectuadas, por así decirlo, por detrás de los bastidores.

Pero además de este dominio que tiene relación sobre todo con el mundo de la política y de las ideas o de las ideologías predominantes, entra aquí en cuestión, para el mencionado estudio, un dominio menor, referido al arte, a la cultura y a la literatura. También aquí quien es capaz de una mirada distanciada no puede no ser impactado por el papel que cumplen los factores irracionales y las corrientes en gran medida fabricadas por la moda, por el gusto y el interés. Es en los tiempos modernos que, por efecto de todo aquello que ha sido considerado como la apertura y difusión de la cultura, este fenómeno ha tenido un carácter esencial, lo cual por lo demás es natural: es una consecuencia por un lado del incremento de los órganos de información y de difusión en manos de camarillas de críticos y de intelectuales, por la otra, justamente por el acrecentamiento democrático del público, mucho más allá de los restringidos círculos más calificados de aquellos que anteriormente disfrutaban verdaderamente de los bienes de la cultura y del arte.

Para considerar el estado actual de las cosas en el uno y el otro de los dos dominios mencionados, no se puede no sonreír por las extravagancias de aquellos para los cuales la humanidad moderna sería aquella que por fin habría arribado intelectualmente a la mayoría de edad y a la capacidad de juzgar por sí misma. La verdad es en cambio que raramente un grado semejante de pasividad, de labilidad y de influenciabilidad se ha jamás registrado en nuestra historia. Comenzando por un fenómeno muy típico de nuestros días cual es el increíble dominio que tiene la publicidad y la existencia en función de la misma de una verdadera y propia ciencia de base psicoanalítica (la MR = motivational research) usada en Norteamérica para influir sobre la parte inconsciente, afectiva e irracional del público y de las masas. Usada primeramente para la venta de productos, se ha podido notar que estas mismas técnicas se han ido utilizando también para el 'lanzamiento' de una novela o de un actor y en una campaña presidencial, sin rasgos muy distintos de lo que podría emplearse para promocionar un dentífrico o un electrodoméstico. Que este fenómeno y estas técnicas, que tienen como presupuesto para su éxito una pasividad que arriba incluso a la credulidad y sugestión infantil, sean típicos de la 'civilización-guía' que se encuentra a la cabeza del 'progreso democrático', es decir de América US, es todo esto también algo natural y significativo.

Pero deteniéndonos un instante en el campo del arte, en especial en sus variedades modernas, vemos aquí una contraparte irracional de su éxito y fama,

aun en el caso de obras y de corrientes notabilísimas que tienen una aceptación indiscutida.

Un ejemplo entre los tantos. Hace muy poco tuvo lugar un concierto de música exclusivamente atonal y dodecafónica en un gran teatro a precios altísimos y con un agotamiento total de localidades. No cuestionamos aquí el significado de tal música: la misma lo pudo tener en sus orígenes, como señal de un determinado clima espiritual, y puede conservarlo aun para un muy restringido público especializado. Lo cierto es que entre todos los que presenciaban tal concierto con seguridad ni un 10% de los presentes estaba en condiciones de vivir tal música, salvo que como un fastidioso conjunto de ruidos. El 90% restante habría tenido que admitirlo, si hubiese sido sincero consigo mismo, en vez de dar a entender que le gustaba y que la entendía para demostrar encontrarse à la page.

NI qué decir de ciertas novelas. Es increíble todo lo que se traduce en italiano, sobre todo del anglosajón. La producción es aluvional en el seno de grandes editoriales como Mondadori, Rizzoli o Bompiani. Aquí la falta de discriminación resulta impresionante. Pero ello significa que si libros de tal tipo son traducidos e impresos, los mismos son leídos. Por lo cual hay que preguntarse nuevamente qué es lo que impulsa al lector corriente a comprarlos, en todos los numerosísimos casos en los cuales no son ni siquiera algo artístico, ni tampoco se trata de temas excitantes o morbosos, sino simplemente estúpidos, banales, aburridos, ligados a pequeños ambientes y a mediocres figuras de más allá del océano, que el italiano debería considerar como ajenos a él y privados de cualquier interés.

Personalmente iremos más lejos todavía. Por ejemplo no tenemos dificultad en confesar que no logramos terminar nunca la lectura del famoso Ulises de Joyce (como tampoco lo pudimos hacer con la Montaña encantada de T. Mann) y que hemos decididamente cerrado los libros de Faulkner cuando se ha sentido autorizado a dejar a un lado cualquier forma sensata de expresión en la narrativa, de escribir frases sin signos de puntuación que se desarrollan por páginas enteras, y así sucesivamente. Un público consciente y activo, con un preciso rechazo, habría hecho perderle las ganas a una praxis semejante.

La función más deletérea en todo esto la tiene la "crítica", verdadero flagelo del mundo cultural actual. Es ella la que marca lo bueno y lo malo a través de la 'gran prensa', rodeada por mentes pequeñas y por un público bovino. Aquí alguien ha hecho recordar oportunamente la historia de Til Eulenspiegel, cuando fue contratado como pintor por la corte de un rey. Él presentó telas en blanco diciendo que, en razón de un sortilegio, solamente aquellos que no habían tenido un nacimiento honesto no habrían visto nada. La consecuencia fue que todos se entregaron a admirar y a comentar aquellas telas en blanco. Es así como las cosas hoy se encuentran en la mayoría de los casos. Y si alguien protesta en nombre de la verdad y de la inteligencia, enseguida se lo acusará de 'no entender', casi como si 'aceptar' y 'entender' fuesen una misma cosa, casi como si no se pudiese rechazar una obra no ya porque no se la entiende, sino justamente porque como se la entiende uno se rebela a las cábalas de la 'crítica' y de todos aquellos que se le someten en buena o mala fe.

Dado que Picasso no era alguien carente de buen humor, seguramente podría ser verdadera esta pequeña anécdota. Picasso habría donado un cuadro suyo

a una persona respecto de la cual se sentía en deuda. Pero luego de habérselo dado se percató de que no lo había firmado y entonces fue que dijo: "Espere un momento que lo firmo, pues de lo contrario no valdría nada, pues cualquiera lo podría haber hecho".

Ayer las cosas se desarrollaban de manera muy distinta en este campo. Que aquello que antes era pertinencia de un arte de excepción, representado como tal y apreciado por pocos, y rechazado en cambio por los más, hoy se ha convertido en cambio en una moda, ello es una señal indubitable de un conformismo nuevo y peor del anterior, dado que en esto estaban por lo menos en juego algunos factores y valores tradicionales; y señala en cambio el poder de los procesos artificiales y de comercialización de 'fabricación' de las reputaciones, en el marco de una fundamental carencia de sinceridad y fatuidad.

Roma, 21 de octubre de 1973.

(traducido por Marcos Ghio, <http://www.geocities.com/Athens/Troy/1856/Roma5.htm>)

SER DE DERECHA

Derecha e Izquierda son designaciones que se refieren a una sociedad política en crisis. En los regímenes tradicionales las mismas eran inexistentes, por lo menos si eran tomadas en su significado actual; en los mismos podía haber una oposición, aunque no revolucionaria, esto es que pusiera en jaque al sistema, sino lealista y de algún modo funcional: así en Inglaterra se pudo hablar de una His Majesty's most loyal, es decir de una "lealísima oposición a su Majestad". Las cosas han cambiado luego de la aparición de los movimientos subversivos en los tiempos más recientes, y se sabe que en su origen la Izquierda y la Derecha se definieron en base al lugar ocupado respectivamente en el parlamento por parte de los partidos opuestos.

De acuerdo a los planos, la Derecha asume significados diferentes. Existe una Derecha económica de base capitalista no privada de legitimación si la misma no prevarica y si su antítesis es el socialismo y el marxismo.

En cuanto a una Derecha política la misma en rigor adquiere su pleno significado si existe una monarquía en un Estado orgánico: tal como ha sucedido sobre todo en la Europa central, en parte también en la Inglaterra conservadora.

Pero se puede también prescindir de presupuestos institucionales y hablar de una Derecha en los términos de una orientación espiritual y de una concepción del mundo. Entonces ser de Derecha significa, además de estar en contra de la democracia y en contra de todas las mitologías 'socialistas', defender los valores de la Tradición como valores espirituales, aristocráticos y guerreros (de manera derivada, también con referencia a una severa tradición militar, como, por ejemplo ha acontecido con el prusianismo). Significa además alimentar un cierto desprecio hacia el intelectualismo y respecto del fetichismo burgués del 'hombre culto' (el exponente de una antigua familia piamontesa tuvo ocasión de decir en forma paradójal: "Yo divido a nuestro mundo en dos clases: la nobleza y los que tienen un diploma" y Ernst Jünger valorizó el antídoto constituido por un "sano analfabetismo").

Ser de Derecha significa también ser conservadores, aunque no en un sentido estático. El presupuesto obvio es que existe algo subsistente digno de ser conservado, lo cual sin embargo nos pone frente a un difícil problema en el momento en que uno se refiera a aquello que ha constituido el inmediato pasado de Italia luego de su unificación: la Italia del ochocientos no nos ha dejado por cierto una herencia de valores superiores a ser tutelados, aptos para servir como base. También elevándose más hacia atrás, en la historia italiana no se encuentran sino esporádicas posturas de derecha; ha faltado una fuerza unitaria formativa tal como existiera en otras naciones, desde hace tiempo convertida en firme y sólida por parte de antiguas tradiciones monárquicas de una elite aristocrática.

De cualquier modo, al afirmar que una Derecha no debe estar caracterizada por un conservadorismo estático quiere decirse que deben más bien existir ciertos valores o ciertas ideas-base operando como un firme terreno, pero que a los mismos deben dárseles diferentes expresiones, adecuadas al desarrollo de los tiempos, para no dejarse sobrepasar, para retomar, controlar e incorporar todo aquello que se va manifestando a medida que las situaciones varían. Éste es el único sentido

en el cual un hombre de Derecha puede concebir el "progreso"; no se trata del simple movimiento hacia delante, como demasiadas veces se piensa sobre todo entre las izquierdas; de una "fuga hacia delante" ha podido hablar al respecto con razón Bernanos ("où fuyez-vous en avant, imbécils?"). El "progresismo" es una quimera extraña a toda posición de Derecha. También lo es porque en una consideración general del curso de la historia, con referencia a los valores espirituales, no a los materiales, a las conquistas técnicas, etc., el hombre de Derecha es llevado a reconocer un descenso, no un progreso y un verdadero ascenso. Los desarrollos de la sociedad actual no pueden sino confirmar esta convicción.

Las posturas de una Derecha son necesariamente anti-societarias, anti-plebeyas y aristocráticas; en modo tal que la contraparte de todo esto será la afirmación del ideal de un Estado bien estructurado, orgánico, jerárquico, regido por un principio de autoridad. A este último respecto se asoman sin embargo dificultades en orden a aquello de lo cual tal principio puede recabar su fundamento y su crisis. Es obvio que el mismo no puede venir desde lo bajo, del demos, en el cual, a pesar de lo que manifiesten los mazzinianos de ayer y de hoy, no se expresa para nada la vox Dei, sino más bien lo contrario exacto. Y deben excluirse también las soluciones dictatoriales y "bonapartistas", las cuales pueden valer tan sólo transitoriamente, en situaciones de emergencia y en términos contingentes y coyunturales.

Nuevamente nos vemos obligados a referirnos en vez a una continuidad dinástica, siempre y cuando, considerando un régimen monárquico, se tenga al menos en vista lo que ha sido denominado como el "constitucionalismo autoritario", es decir un poder no puramente representativo, sino también activo y regulador, sobre el plano de aquel "decisionismo" del cual ya hablaron De Maistre y Donoso Cortés, con referencia a decisiones que constituyen la extrema instancia, con todas las responsabilidades que se le vinculan y que son asumidas en persona, cuando nos encontramos ante la necesidad de una intervención directa porque el orden existente ha entrado en crisis o nuevas fuerzas urgen sobre la escena política.

Sin embargo repetimos que el rechazo en estos términos de un "conservadorismo estático" no se refiere al plano de los principios. Para el hombre de Derecha son los principios lo que siempre constituye la base de su acción, la tierra firme ante la mutación y la contingencia, y aquí la "contra-revolución" debe valer como una consigna muy precisa. Si se quiere, nos podemos referir en vez a la fórmula, tan sólo en apariencias paradójal, de una "revolución conservadora". La misma concierne a todas las iniciativas que se imponen para la remoción de situaciones negativas fácticas, necesarias para una restauración, para una asunción adecuada de aquello que posee un valor intrínseco y que no puede ser objeto de discusión. En efecto, en condiciones de crisis y de subversión, puede decirse que nada tiene un carácter tan revolucionario como la sustentación de tales valores. Un antiguo dicho es usu vetera novant, es decir las antiguas costumbres renuevan, y ello pone en evidencia el mismo contexto: la renovación que puede realizar la asunción de lo "antiguo", es decir de la herencia inmutable y tradicional.

Con esto creemos que las posiciones propias del hombre de la Derecha quedan esclarecidas en forma suficiente.

Traducido por Marcos Ghio.

LA CULTURA DE DERECHAS

Hoy suele hablarse en Italia de una “cultura de Derecha”; sin embargo resulta difícil sustraerse a la sensación de que en todo esto no se trata de otra cosa que de un ‘fenómeno de coyuntura’. Debido al avance que ha tenido la Derecha en el campo político, evidentemente se trata de levantar una contraparte cultural a fin de integrarla. Sin embargo surgen aquí una serie de problemas.

En primer lugar habría que precisar qué es lo que se entiende por cultura. Nos podemos referir al campo creativo o bien al de las ideas y de las doctrinas. Ahora bien, el campo creativo (de la literatura, de las novelas, del teatro, etc.) es tal que no se soportan allí ni fórmulas ni recetas; aquí toda producción auténtica y válida depende esencialmente de la existencia de un clima adecuado. La inconsistencia de una creatividad elaborada sobre ciertas medidas u ordenada ha dado por resultado por ejemplo la nulidad de las producciones en el marco del denominado ‘realismo marxista’ o ‘socialista’.

Es en el segundo sector en el que se debería y podría precisar el contenido de una cultura de Derecha, para los distintos dominios. Pero aparte del apelativo coyuntural ‘de Derecha’, en la esencia habría que referirse a orientaciones intelectuales y críticas preexistentes, y se trataría tan sólo de retomarlas y desarrollarlas ulteriormente. El ataque en contra del marxismo, en contra de su historiografía y de su metodología resultaría obvio, pero en una cierta medida puede definírsele como algo descontado. Son muy raros aquellos que todavía se atienen a los dogmas apolillados del marxismo: el cual, si hoy representa un peligro, no lo es tanto en el dominio cultural, sino más bien en el político-práctico, en donde, más que ser necesaria una polémica es necesaria una acción decidida.

En una cultura de Derecha no puede no existir una crítica de la ciencia y del cientificismo, respecto de lo cual son notorios los embates en contra del marxismo. La desmitificación de la ciencia es aquí una tarea fundamental y en una perspectiva más vasta sería necesario sopesar por un lado el aporte positivo de la ciencia en el campo material y por el otro la contraparte consistente en las devastaciones espirituales derivadas de la visión científica del mundo.

Un campo más importante de trabajo para una cultura de Derecha es el de la historiografía. Es un hecho irrefutable que la historiografía de nuestra patria ha sido escrita casi sin excepción en clave anti-tradicional, masónico-liberal y en gran medida ‘progresista’. La así llamada ‘historia patria’ y no tan sólo la más estereotipada, está caracterizada por poner de relieve y glorificar como ‘nuestra’ historia todo lo que ha tenido un carácter prevalecientemente anti-tradicional: todo esto partiendo de la rebelión de las Comunas en contra de la autoridad imperial hasta aquellos aspectos del Resurgimiento que tuvieron una innegable relación con las ideas del 89’, hasta la intervención en la primera guerra mundial. Algo de tal tipo se podría decir no tan sólo en relación a la ‘historia patria’, sino también respecto de toda la historia en general.

Respecto de esto último faltan lamentablemente antecedentes para desarrollar. Hay quien hace poco ha querido resaltar los nombres de Machiavelli y de Vico, respecto de los cuales, sinceramente no sabemos qué tendrán que ver en un contexto similar, al disponer entre otras cosas de los mismos un material suma-

mente diversificado y limitado. De Vico, cuanto más, se podrían recabar la interpretación de la historia en sentido regresivo, a través del alejamiento del nivel de aquellas que él denominaba las “estirpes heroicas”, hacia una nueva barbarie. Esto sin embargo en Vico se refiere a su teoría de los ciclos, de los ‘cursos y recursos’ de la historia: algo similar vale también para las teorías más actualizadas de Oswald Spengler con su Ocaso de Occidente.

De Machiavelli no sabemos en verdad qué es lo que se pueda recabar para una historiografía de Derecha. Ante algunos que, aparte de la historiografía, quieren poner a Machiavelli entre los pensadores de Derecha, nosotros queremos contraponer estas reservas precisas. No por nada Machiavelli ha dado su nombre al ‘maquiavelismo’, y aun dejando a un lado el aspecto menos simpático del mismo, es decir el uso desperjuiciado de los medios para alcanzar un fin, debemos decir que no estamos de acuerdo para nada con definir como de Derecha la simple ‘manera fuerte’, un poder que se afirma con dureza, en tanto tal poder sea sin forma y se encuentre privado de un crisma y de una superior legitimación: de otra forma existiría el peligro de tener que incluir en ello a no pocos regímenes actuales de más allá de la cortina (1¹).

Para una consideración de Derecha de la historia, aparte de ciertos esbozos presentes en Burke, en Tocqueville, en De Maistre, en Burckhardt, la única contribución válida reciente que nosotros conocemos es el libro La Guerra Oculta de L. Poncins y E. Malinski. El mismo es sumamente ilustrativo respecto de los procesos, muchas veces desarrollados por detrás de los bastidores de la historia conocida, que han llevado a la disgregación de la civilización tradicional europea. Lamentablemente la exposición se detiene tan sólo con el advenimiento del bolchevismo. Queda por lo tanto, para llegar hasta nuestros días, un período sumamente vasto, denso como nunca de acontecimientos, en el cual el análisis debería ser continuado.

También la sociología ofrece al pensamiento de Derecha un importante campo de trabajo. En efecto, tal disciplina, cuando es desarrollada en clave abiertamente marxista, tiene siempre un componente pervertidor, de reducción de lo superior en lo inferior y las corrientes de la sociología norteamericana nos han dado un claro ejemplo de todo esto. En fin, también la antropología, en el sentido de teoría general del ser humano, debería valer como un objeto importante. Por ejemplo se debería estudiar aquí y rechazar la orientación, lamentablemente tan difundida y aceptada, que opera como premisa del psicoanálisis, en sus diferentes variedades, para señalar y rechazar la concepción mutilada y distorsionada del hombre que constituye su fundamento principal. Con esto creemos que algunas direcciones esenciales han sido precisadas.

Roma, 29 de agosto de 1972.

Traducido por Marcos Ghio.

1 Se refiere aquí a los regímenes comunistas de la Cortina de Hierro que existían todavía en su tiempo. Hoy en día hay personas que, remitiéndose a Evola de manera maliciosa y tendenciosa al mismo tiempo, además de haberle hecho decir (cosa que como vemos nunca hizo) que estimaba y concordaba con el pensamiento de Maquiavelo, hacen consecuentemente también la apologética del nuevo régimen capitalista-bolchevique de Putin, asumiendo incluso el nombre de nacional-comunistas. Lo repudiable en todo esto es que además se digan evolianos y lleguen a rendirle homenajes a J. Evola sin que les caiga la cara de la vergüenza.

LA ENCRUCIJADA DEL ISLAM

Desde hace mucho tiempo se habla del problema del Islam en forma general y de manera particular de los pueblos de tal contexto cultural, en especial con relación al significado que el uno y los otros pueden tener en el conflicto entre el bloque oriental y el occidental. No es desde este punto de vista político, sino desde el espiritual que nosotros queríamos encuadrar de modo sumario el problema. No pocas veces los movimientos irredentistas de los pueblos árabes y las mismas iniciativas egipcias han sido vistas con simpatía por nuestros ambientes 'nacionales'. Pero a tal respecto es necesario tener el coraje de la verdad y analizar el real motivo de tales simpatías. Al tener las cuentas que saldar con las potencias que nos han quitado las colonias y nos impusieron imposibles tratados de paz, puede producirnos placer ver amenazado el prestigio de tales potencias, casi como si se tratara de una reparación histórica, por parte de los movimientos nacionalistas árabes y de otros pueblos no europeos. Pero no por tal razón nos tenemos que lanzar indiscriminadamente en contra del colonialismo, olvidando cómo al mismo, hasta el día de ayer, estuviese vinculado el principio mismo de la hegemonía de la raza blanca. Preguntémonoslo de manera franca: hagamos de cuenta que todavía tuviésemos Libia y Etiopía. Pues bien, si en tales países se desarrollaran movimientos independentistas como los que ahora se están desarrollando en el África Septentrional, ¿los seguiríamos acaso con la misma simpatía, para mayor gloria del principio de las 'libres nacionalidades'?

El problema verdadero es diferente. Ya Mussolini, en un discurso que creemos de 1930 que sostuviera ante estudiantes orientales arribados a Roma, subrayó el punto esencial: se trata de revisar el fundamento de aquel derecho, que fue la tácita premisa del colonialismo, y de manera general de la moderna hegemonía de la raza blanca. Este fundamento no debe derivar de una civilización materialista que en las tierras de otros pueblos ve exclusivamente fuentes de materia prima y potenciales mercados a fin de explotar sin escrúpulos a los fines del capitalismo, pudiendo ello hacerlo en razón de contar con medios adecuados en razón de una superioridad tecnológica y organizativa. Impersonalmente, se puede también aprobar que, en especial pueblos dotados de auténticas y seculares tradiciones espirituales y culturales, como el caso de los islámicos, vuelvan a poner en discusión el derecho de hegemonía basado sobre tales bases, se rebelen en contra del colonialismo y contra cualquier tipo de tutela, y que anhelan su independencia. Pero el problema no concluye aquí. El punto esencial es el de ver en cuáles términos tal independencia es reivindicada y qué significado la misma puede tener en la lucha actual entre el "Oriente" y el "Occidente". Es sumamente evidente el peligro de que dichos movimientos de independencia confluyan de manera natural en las aguas del comunismo en tanto el problema sea considerado en términos puramente materiales. En efecto se sabe muy bien que el comunismo mantiene lista, como un instrumento táctico, una extensión de la teoría de la lucha de clases en el plano internacional, al ser aquí equiparados los pueblos coloniales o sujetos a influjos occidentales con el proletariado oprimido que debe poner fin a la explotación capitalista. Por tal causa los Soviéticos sostienen en tales pueblos aquel nacionalismo que en cambio en su área es estigmatizado como "contra-revolucionario" y combatido en forma decidida. Ahora bien, esta orientación debe ser considerada también por parte de aquellos que, entre nosotros, se detienen en el concepto moderno de nación. El punto

esencial es éste: los mismos pueblos islámicos actualmente se están haciendo independientes del Occidente occidentalizándose, es decir en tanto padecen espiritual y culturalmente la invasión occidental: ellos no se emancipan material y políticamente sino abandonando las propias tradiciones y constituyéndose en facsímiles en gran medida imperfectos de los Estados occidentales. Aquí el comunismo los espera en la otra orilla: espera que la industrialización y la tecnificación creen en su seno un proletariado privado de raíces, el cual no tardará en organizarse y seguir el mismo camino de las "reivindicaciones sociales" en cadena que nosotros conocemos bien y que conduce siempre más lejos del ideal de un Estado nacional que se encuentre jerárquicamente articulado y ordenado por valores superiores, mientras que prepara aquella vía apropiada para el marxismo pasando por la fase intermedia del "Estado nacional del trabajo".

Se ha dicho que un bloque de pueblos islámicos, que abarcaría unas 360 millones de almas, representaría una potencia mundial y una especie de baluarte en contra de Rusia. Ello es verdad. Pero hay que preguntarse cuál "Islâm" es el que prevalecerá, o más aun prevalece entre los pueblos islámicos, dado su incesante proceso de occidentalización. Luego de la Turquía de Kemal Atatürk, justamente el Egipto de Nasser se encuentra entre tales países, como el más avanzado en el impulso a conformarse en el marco del ideal occidental moderno del Estado laico, que se encuentra en plena contradicción con la tradición islámica. A ésta por lo demás, ya el concepto de 'nación' en sentido nuestro le resulta extraño: es un concepto que ha sido importado en los países árabes, sobre todo a través de elementos locales occidentalizados. El Islam ortodoxo es todavía defendido en Arabia Saudita y por la organización de los "Hermanos Musulmanes", organización que sin embargo en Egipto ha sido prohibida por su manifiesta aversión al nuevo régimen y que, por lo demás, en su programa más reciente tenía incluso ideas socialistas reformistas y radicales mucho más avanzadas, por lo cual en Siria se debe a la misma la formación de un "Frente islámico socialista". A través de la instrucción de tipo moderno, entre la juventud y la intelectualidad árabe hacen cada vez más pié el indiferentismo, el agnosticismo, el racionalismo y el ateísmo. La universidad Al Ashar, que en su momento había sido árbitra en materia de formación islámica del derecho y de las costumbres sociales, tiene ya muy poco que ver con el tema. En más de un Estado árabe el derecho islámico no es considerado más como la única fuente de la ley; los tribunales religiosos muchas veces han sido abolidos o desautorizados, y han sido aprobadas reformas en estridente contraste con la ley islámica, típicas entre todas ellas las relativas a la emancipación de la mujer, hasta haber llegado a un límite tal que en Siria se ha reivindicado para las mujeres el derecho no solamente al voto sino también a ser elegidas y que Pakistán, imitando a Norteamérica, tuvo ocasión de designar a una mujer como 'embajadora' *. Además el Presidente de los Ministros de tal Estado en 1955 fue objeto de violentos ataques por parte de las mujeres de su país porque, en plena conformidad con la ley islámica, se había tomado una segunda esposa. Estos pueblos hoy se occidentalizan y desislamizan en los modos de vida, en la alimentación, en las viviendas. Sus diarios y sus revistas recaban casi exclusivamente todo su material y las mismas fotos de agencias europeas o yanquis. A lo cual debe agregarse la influencia de la radio y del cine, con películas casi sin excepción del mismo origen no árabe. Si por el momento tales modificaciones más sensibles que son fatal consecuencia de todo esto se refieren a los centros urbanos y a los estratos medios y superiores, sin embargo no debe pensarse que esto se detenga aquí, mientras que también debe ser

considerado el otro factor, la occidentalización en términos marxistas del estrato más bajo una vez que éste tome paulatinamente la forma de una masa obrera.

Junto a la falta de una autoridad tradicional espiritual verdaderamente reconocida, en el área islámica un peligro ulterior se encuentra constituido por diferentes tendencias reformistas en ambientes que, mientras que padecen pasivamente las ideas occidentales, es decir de la decadencia europea -democracia, socialismo, sociedad sin clases, a veces incluso marxismo- tales ideas se presentan como conciliables con la propia tradición. Es la contraparte de lo que se ha verificado entre nosotros con aquel catolicismo político de izquierdas que se esfuerza por descubrir un fondo esencialmente cristiano y evangélico no sólo en la democracia, sino en los mismos movimientos obreros comunistoides.

Todo esto debe ser adecuadamente considerado. Un mundo islámico que se organice, se emancipe y se haga fuerte como una mala copia del Occidente materialista, a nosotros no nos interesa para nada. Y en la balanza de los valores el mismo no se encuentra en modo alguno como más ventajoso respecto del mundo de las potencias coloniales de las cuales se sacudiría el yugo, pero sin un verdadero y superior derecho. Las cosas serían sumamente diferentes si la contrapartida fuese un despertar del Islâm como potencia espiritual y religiosa, no a los fines agresivos, como en épocas lejanas, sino en aras de una consolidación interna, para una defensa ante la infección de ideas occidentales, ideas que, si son aceptadas ligeramente por carecer de una forma interna o por el impulso de necesidades externas, en muy corto plazo llevarían a aquellos pueblos hacia la misma crisis que padecemos nosotros y en las cuales se encentra nuestra debilidad ante la amenaza comunista.

Tal como se ve, el verdadero problema no vierte sobre el plano puramente político. Se trata del mismo problema que debemos resolver nosotros en base a nuestras tradiciones. Resolviéndolo, sería simultáneamente puesta la base para una colaboración, cuyos efectos también políticos en la actual lucha por la conquista del mundo serían por cierto decisivos.

Traducido por Marcos Ghio.

HESICASMO Y YOGA CRISTIANO

Entre nosotros ya todo el mundo sabe acerca del Yoga, aun si las ideas respecto de esta especial disciplina hindú son sumamente vagas y fantasiosas. Así pues algunos pondrán en una misma bolsa a los faquires con los cultores del Yoga: otros pensarán esencialmente en prácticas dirigidas hacia la adquisición de facultades especiales extranormales; otros todavía, en razón de ciertas divulgaciones yanquizadas, se referirán a ciertos ejercicios físicos que comprenden diferentes posturas del cuerpo y un control de la respiración y que tienen finalidades higiénicas o de tal tipo.

Muchos son los libros que se han publicado sobre el Yoga, en el contexto del ocultismo y del neo-espiritualismo contemporáneo; pocos son sin embargo aquellos que pueden dar una noción exacta y auténtica de aquello de lo que se trata. De cualquier manera el interés por el Yoga en Occidente es un hecho real. Así pues hay quienes se han preguntado si el Yoga es una disciplina privada de relaciones con nuestras tradiciones, como formando parte de una espiritualidad que nos resulta ajena. Aquel que se interesa en tales temas no pudo permanecer ajeno a una obra publicada recientemente: El Hesicasmo -Yoga cristiano (ed. Rocco, Nápoles, 1955). ¿Existiría en el cristianismo un equivalente al Yoga? ¿Sería posible hallar los mismos métodos y buscar las mismas finalidades de esta rama de la sabiduría hindú sin salir del dominio de la religión que ha predominado en el Occidente?

En primer lugar: ¿qué es el Hesicasmo? Es una corriente ascética perteneciente por supuesto al cristianismo, pero al greco-ortodoxo y que tiene como centro principal al famoso convento del Monte Athos. Tal como se sabe, la Iglesia de Oriente, habiéndose separado de la católica de Occidente alrededor del 1000, tiene en común con ésta las ideas fundamentales del cristianismo, pero le da un relieve particular a la patrística griega, muy poco considerada por el cristianismo latino pero mucho más rica en referencias interesantes, no privadas de relación con las doctrinas de los antiguos Misterios. El término "hesicasmo" viene de la palabra "hesikìa" que significa paz y reposo; y la corriente se denomina así porque indica en la paz interior la condición primera para toda realización en el campo de la vida espiritual.

La atención sobre el Hesicasmo ha sido recientemente puesta en boga por escritores adheridos a las ideas de René Guénon, justamente con el intento de hallar, en los marcos del cristianismo, una especie de doctrina secreta y de práctica de la alta contemplación. Sin embargo en cuanto a los puntos de contacto con el Yoga hindú, los mismos son escasos y de un orden sumamente subordinado.

Analizando el libro en cuestión, muy interesante desde más de un punto de vista, se ve que, a tal respecto, el todo se reduce al hecho de que, como en el Yoga, en el Hesicasmo se encuentran disciplinas espirituales que se aplican también al cuerpo, en el sentido que determinados puntos del cuerpo son indicados como los lugares en donde la mente se debe concentrar para facilitar la consecución de determinados estados místicos. Se trata sobre todo de un centro situado en el corazón; al concentrarse en el mismo, suspendiendo por mucho tiempo la respiración e invocando mentalmente sin interrupción el nombre de Jesús, los monjes

hesicastas dicen que consiguen una milagrosa ampliación de la conciencia, la iluminación y el éxtasis.

El Yoga conoce efectivamente prácticas análogas, centros secretos del cuerpo, uso de la respiración, repetición de fórmulas mágicas o sagradas. Pero también, prescindiendo del hecho de que en el Yoga todo esto tiene un desarrollo mucho más vasto, exacto y sistemático, queda una diferencia fundamental en cuanto al sentido y al fin de procedimientos de tal tipo: diferencia debida a la profunda heterogeneidad existente entre todo lo que es cristianismo y el trasfondo metafísico propio de las formas más típicas de Yoga. Naturalmente debemos limitarnos aquí a una simple mención alrededor de dos puntos.

El primero es que en el cristianismo la intervención de la Divinidad, bajo la forma de la gracia, es la condición para cualquier realización mística. Todo aquello que el hombre puede hacer, sus disciplinas, sus ejercicios, sus mortificaciones ascéticas, sirven tan sólo como una preparación. Es más, de acuerdo a algunos teólogos, incluso esta obra de preparación propiciatoria de la gracia presupondría una forma especial de gracia. En vez las disciplinas del Yoga tienen un carácter autónomo y determinante. Prescinden de la intervención divina. Puede decirse que el Yoga toma en serio lo que se dice, a pesar de ello, en los mismos Evangelios, es decir que se puede usar la violencia sobre las puertas del reino de los cielos.

En segundo lugar, el cristianismo se centra en las relaciones entre un creador y una criatura limitada por el pecado original. Nada de todo esto se encuentra en el Yoga. La idea de un creador está aquí ausente, o en todo caso tiene un papel muy secundario. La Divinidad hace una misma cosa con la esencia más profunda del Yo, la cual no es creada, sino que es eterna. Y no se trata aquí de redimirse del pecado; se trata en cambio de 'despertarse', de volver a tomar conciencia de aquello que fundamentalmente se es y de lo cual nos hemos olvidado por la intervención de una forma trascendental de 'ignorancia', llamada avidya. Por lo tanto se trata aquí del 'conocimiento' como centro, en lugar de la devoción, del anhelo hacia la salvación y la redención a través de la mediación del Cristo.

En razón de estos puntos esenciales (y muchos otros que se podrían agregar) toda analogía entre una forma cualquiera de ascética o de mística cristiana y el Yoga, tendrá siempre un carácter puramente exterior. Los dos dominios corresponden a vocaciones totalmente diferentes. En cuanto al Hesicasmo, el mismo en el cristianismo representa una corriente interesante y poco conocida; por lo cual el libro antes señalado cumple una interesante función informativa. Sin embargo hablar de un 'Yoga cristiano' es para nosotros una contradicción en los términos.

Roma, 24 de noviembre de 1955

Traducido por Marcos Ghio.

EXISTIRÍA LA SEGUNDA MUERTE

En ciertas civilizaciones antiguas, aunque también aun hoy en algunos pueblos exóticos, la más terrible maldición que se podía proferir era. "¡Ojalá puedas morir en la segunda muerte!", mientras que en cambio el más feliz augurio era: "¡Qué tú puedas escapar de la segunda muerte!".

Resulta una noción sumamente interesante la de la 'segunda muerte', cuya comprensión presupone sin embargo la familiaridad con ciertos horizontes espirituales ya desde hace mucho tiempo oscurecidos durante el desarrollo de la civilización occidental. Veamos ahora cómo orientarnos al respecto.

El punto de partida es una concepción del ser humano mucho más compleja y profunda de la que hoy en día las mismas teorías 'espiritualistas' profesan. Hoy cuanto más nos remitimos al binomio cuerpo-alma, permaneciendo por lo demás como sumamente inciertos sobre aquello que propiamente debe comprenderse como 'alma'. Casi todas las antiguas tradiciones admitían en vez la existencia de elementos y de fuerzas intermedias, comprendidas entre el polo de la materialidad visible y física y el de la pura inmaterialidad. A todo aquello que para el hombre moderno posee un carácter tan sólo 'psicológico', 'interior', -pensamientos, sentimientos, instintos, recuerdos, deseos- le era atribuida también una realidad objetiva sui generis en una zona que, aun no siendo más la de la corporeidad, no es sin embargo aun la del alma o del espíritu en sentido propio y absoluto.

Ahora bien, todo aquello que corrientemente fue concebido como muerte fue comprendido por parte de las tradiciones a las que nos estamos refiriendo como el desapego de todos los principios no materiales respecto del cuerpo y como la disolución de la unidad que los mismos formaban con el cuerpo. El elemento corpóreo abandonado constituye el cadáver: y puesto que en el mismo no se encuentra más presente la íntima fuerza que lo animaba y mantenía juntos a los miembros, el cadáver muy pronto se vuelve a disolver en sus elementos los que pasan a obedecer exclusivamente a las leyes químicas y físicas de la materia. Es en esto en lo que consiste el fenómeno de la 'primera muerte'.

El cual, en tales términos, no tendría aun un carácter verdaderamente destructivo. Se ha disuelto la unidad psico-física del hombre, pero subsiste aun la unidad psíquica, es decir la unidad del Yo y de todos aquellos elementos de la vida interior, afectiva y volitiva que, tal como hemos dicho recién, de acuerdo a las tradiciones aludidas poseen una realidad propia objetiva sui generis y se mantienen apegados al alma aun luego de la muerte, aun luego del menoscabo del cuerpo. Sin embargo se mantienen apegados tan sólo por un tiempo que difiere en los casos según su duración. En la inmensa mayoría de los seres humanos este mismo apego terminaría con la disolución: y ésta sería la 'segunda muerte'. La segunda muerte consistiría pues en la separación del principio propiamente espiritual e inmaterial de la personalidad de este conjunto de fuerzas psíquicas, de impulsos, de pensamientos, con el cual el mismo en la vida ordinaria terrestre hacía una misma cosa, respecto del cual casi no se distinguía. No tanto la primera muerte cuanto esta segunda constituiría la crisis más peligrosa y temible, pudiendo en este punto verificarse un menoscabo de la continuidad de la conciencia a la cual le son ahora quitados todos sus habituales apoyos, es decir

todo aquello con lo cual era identificada durante las experiencias de la vida terrenal. De aquí pues el sentido de la maldición: "Morir en la segunda muerte" y del augurio: "Salvarse de la segunda muerte".

Es interesante hacer alusión a una concepción complementaria a la hasta ahora indicada. De la misma manera que la primera muerte da lugar a un cadáver físico, la segunda muerte daría también lugar a un cadáver, digámoslo así, psíquico, constituido por los elementos psíquicos que se separan del núcleo puramente espiritual del Yo. Y puesto que luego de un cierto período el cadáver físico se disuelve, acontece lo mismo (aunque quizás luego de un período mucho más largo) con el cadáver psíquico: los pensamientos, las tendencias, los recuerdos, los deseos, los impulsos dinámicos se disocian y pasan a una vida independiente y automática la que en una zona que en Extremo Oriente es denominada como la de las 'influencias errantes'. Y son justamente estos elementos disociados, variables en cuanto a su intensidad y persistencia de acuerdo a los individuos y a la vida por ellos desarrollada, que bajo especiales condiciones pueden también manifestarse en el mundo de los vivientes: de allí los fenómenos llamados 'espiritistas', fenómenos de las 'casas frecuentadas' y de tantos otros del mismo tipo.

Es pura superstición e ingenuidad reputar que en todo esto actúan las almas de los muertos, y que por lo tanto fenómenos extranormales de tal tipo puedan valer como una especie de prueba experimental de la inmortalidad del alma. A alguien que refirió cómo en Inglaterra se creyese en tales cosas, ciertos lamas tibetanos manifestaron estupefactos: "¡Y ésta es la gente que conquistó la India!" En realidad, en aquellos fenómenos se manifiestan y actúan simples residuos psíquicos, liberados con la 'segunda muerte': no se trata para nada del alma en sentido propio.

Podrá entonces preguntarse qué es lo que acontece finalmente con esta alma en sentido propio. Habrá que agregar: si ella escapa de la 'segunda muerte'. Pero lamentablemente no podemos aquí referirnos a tal tema que pertenece al plano de la metafísica. Aquellos lectores que siguen alguna de las religiones históricas podrán hallar una respuesta en los dogmas de la misma. Nosotros hemos querido tan sólo hacer referencia a una especial fenomenología de la ultratumba, cuya teoría ha sido perdida totalmente en el Occidente moderno, el que se ha manifestado tan accesible en cambio a cualquier divagación espiritista y pseudo espiritual.

Roma, 9 de marzo de 1934

Traducido por Marcos Ghio.

LAS REVELACIONES DE UN ALEMÁN QUE EXPERIMENTÓ LOS "CAMPOS" AMERICANOS

En Alemania tuvo una triste fama el denominado "Cuestionario": der Fragebogen. Era un formulario que había que llenar y que comprendía 131 preguntas, las cuales no solamente representaban un sistema de información sobre cada mínimo detalle de la persona, de la vida y de las actividades del interrogado, sino que implicaban un verdadero y propio "examen de conciencia". La única diferencia estaba en que quien lo solicitaba no era la Iglesia sino el gobierno militar aliado.

Justamente con el título "El Cuestionario" Ersnt von Salomon ha escrito un libro que ha tenido en Alemania una vasta resonancia y que ahora ha salido a través de Ediciones Longanesi en versión italiana con el título modificado de Yo sigo siendo prusiano. Von Salomon es ya conocido por otros libros exitosos tales como La ciudad, Los proscriptos, Los cadetes. Aquí emplea casi 900 páginas para darle al aludido 'cuestionario' aliado la respuesta deseada de acuerdo a su conciencia. Las diferentes preguntas son ocasiones para una especie de sugestiva autobiografía, que comprende al mismo tiempo el encuadre de acontecimientos, de experiencias y de encuentros de todo tipo, desde el período de la primera posguerra al de la ocupación aliada.

El rubro reservado a las 'observaciones' es quizás el más impresionante: se refiere a todo aquello que el autor experimentó con los norteamericanos en sus campos de concentración. En su objetividad es un terrible documento respecto de una brutalidad inaudita, cuanto más odiosa en tanto ha sido producida por aquellos que presumieron de dar a su guerra el carácter de una cruzada en nombre de la humanidad y de la dignidad de la persona humana. Aun queriendo establecer un paralelo con aquello que pudo acontecer en algún campo de concentración alemán, aquí no era ahorrado ni el combatiente heroico, ni el general, ni el alto o digno funcionario, agregándose también aquellas personas arrestadas casualmente que no estaban en condiciones de responder sobre nada en especial. Lo cual fue el caso del mismo von Salomon, nunca inscripto en el partido nazi, y de su compañera, una judía protegida por éste en contra de las medidas anti-hebraicas, a la cual le había hecho poner un nombre falso. Ambos no fueron liberados sino después de más de un año de vida degradante, luego de haberse dado cuenta de que... se trataba de un equívoco.

Respecto al contenido del libro, queremos tan sólo hacer mención a todo aquello que se refiere a aspectos poco conocidos de las fuerzas políticas que en Alemania actuaron durante el advenimiento de Hitler y, en parte, también durante su dictadura. Tal como se ha dicho, Salomon no era nazi. Pertenecía más bien a aquel movimiento que puede denominarse como de la "revolución conservadora". Luego del derrumbe de 1918 en Alemania tomó forma un movimiento múltiple de entonación nacionalista el cual se proponía la renovación resuelta de formas y métodos, conservando sin embargo los principios fundamentales de la tradición y de la concepción germánico-prusiana del Estado. Con este espíritu estuvieron animadas las formaciones de voluntarios que, al mando del capitán Erhardt, se batieron en la frontera oriental aun luego del derrumbe y que luego, al lado de otras corrientes, actuaron como fuerzas políticas en contra de la Alemania de Weimar, la socialdemocracia y el comunismo. Aquí la consigna era la "revolución

desde lo alto”: es decir, una revolución que partiera del Estado y desde la idea de Estado y desde el concepto de autoridad legítima. Estos mismos ambientes forjaron entonces por vez primera la famosa fórmula del “Tercer Reich”.

Y bien, todo este nucleamiento vio en el nacionalsocialismo no tanto la realización cuanto la traición de sus ideas. Tal como dice von Salomon, el primer serio y gran tentativo del movimiento nacional de provocar un vuelco histórico decisivo partiendo desde lo alto, desde el Estado, fracasó a causa de la existencia de Hitler. Con Hitler, nos agrega, el acento decisivo del nacionalismo se desplazó del Estado al pueblo, a la pura autoridad de la nación como colectividad, y ello fue formulado en el hecho de que para defender una concepción política totalmente opuesta fue utilizada una terminología que se remontaba en gran parte al patrimonio tradicional germano-prusiano.

Todo sumado, nos dice Salomon, el régimen totalitario instaurado por Hitler no sale de los marcos de la democracia, más aun es una democracia exasperada en una especie de tribunado del pueblo. El poder se lo conquista a través de las masas, la legitimación formal del poder es recabada de las masas, mientras que el Estado tradicional autoritario se basa en la jerarquía y sobre un concepto autónomo y superior de la soberanía. Por esto von Salomon no podía ser nacionalsocialista; ni tampoco lo fueron muchos otros que, luego del advenimiento de Hitler y del “partido de masas”, se echaron atrás o bien se afiliaron al movimiento con la sola intención de accionar desde lo interno del mismo en el momento oportuno, luego de que hubiesen sido resueltos algunos problemas improrrogables de política interna y externa. Muchos de tales elementos figuraron entre aquellos que intentaron liberarse de Hitler en junio de 1944. Esta veta escondida de la “revolución conservadora” es en general muy poco conocida, a pesar de su importancia. También a tal respecto los libros de von Salomon son interesantes documentos.

Respecto del último punto, corría por Alemania la siguiente historieta. Se preguntaba: “¿Qué es peor, que se gane la guerra y los nazis sigan estando, o bien que se la pierda y que los nazis desaparezcan?” La respuesta humorista era: “Lo peor de todo es perder la guerra y que a pesar de ello los nazis sigan estando”. Von Salomon nos refiere que, aparte de la broma, los ambientes que le resultaban cercanos habrían considerado una cuarta posibilidad: Ganar la guerra y sobre la base de ello liberarse luego del gobierno de los nazis. Ello en la medida que aun sin ser tan radicales, se hubiese hablado de una acción que, partiendo de las fuerzas combatientes más puras, hubiese removido las estructuras del Estado totalitario tribunalicio en nombre del ideal de un verdadero Estado nacional jerárquico, en esto se habría quizás tenido la fórmula de un futuro mejor, válido no sólo para la Alemania sino quizá también para la misma Italia.

Roma, 2 de julio de 1954.

CONVERSACIONES DE SOBREMESA CON HITLER

Ediciones Longanesi acaba de editar un libro titulado Conversaciones de sobremesa con Hitler, el que nos es presentado como un texto apropiado para esclarecernos sobre la figura de Hitler desde un punto de vista más directo y personal que el que en cambio corresponde a sus diferentes discursos políticos y a su obra principal, Mi lucha.

Sin embargo hay que destacar que es cierto que se trata de anotaciones tomadas a partir de todo lo que Hitler tuvo oportunidad de hablar sobre los temas más variados, en ocasión de expresar algunas cosas significativas en conversaciones que tenía en la sobremesa con sus colaboradores más cercanos, sobre todo en el Cuartel General; sin embargo las mismas eran luego revisadas en su redacción por el mismo Hitler, a fin de que, como un ipse dixit, pudiesen servir eventualmente como una orientación y directiva con respecto a todo aquello sobre lo que versaban. Además se debe tener presente que, tal como es resalta-do en la introducción, también cuando estaba en la mesa Hitler se sentía como en una tribuna, por lo cual las temáticas que son hechas conocer aquí nos presentan varios caracteres de intimidad y espontaneidad.

Por cierto que este libro nos muestra con la mayor crudeza varios aspectos de la persona, de la mentalidad y de la concepción del mundo de Hitler: y, digámoslo enseguida, todo esto está muy lejos de beneficiarlo.

Las anotaciones se refieren al período que va desde la mitad de 1941 hasta el año siguiente. Es el período del apogeo militar alemán, antes de la derrota en Rusia y antes de El Alamein: el período en el cual el sueño del dominio europeo-continental por parte de Alemania parecía muy cerca de realizarse. Ahora bien, en primer lugar las posturas de Hitler respecto de la organización del futuro Reich no pueden no dejarnos perplejos. Todo es concebido de una manera crudamente realista, tecnocrática, y digámoslo “moderna” en el peor sentido de la palabra. No hay una sola referencia a algo verdaderamente espiritual. Una voluntad de dominio en varios aspectos artificial y violenta, como cuando para poblaciones como la rusa se programa un status apto para fomentar científicamente la inferioridad cultural e incluso física con respecto a los grupos germánicos que habrían debido colonizar, explotar y dominar sus tierras.

El mito de la raza superior se encuentra naturalmente en la base de tales perspectivas; pero es el mito tal como es concebido por un diletante, que se conforma con fórmulas vagas usadas como simples instrumentos políticos, en modo tal de comprometer aquello que podría existir de justo en algunas doctrinas antidemocráticas. Si bien Himmler tenía aun una idea sumamente precisa al referirse propiamente a la raza nórdica, Hitler, considerando prevalemente en ella lo que es puramente alemán y “germánico” no hizo en verdad racismo, sino en todo caso un exasperado nacionalismo. Es de saber al respecto que el mismo alemán es un conglomerado de diferentes razas, cuya superioridad con respecto a otros conglomerados es por lo menos problemática.

Si en los gustos y en sus apreciaciones relativas al mundo del arte Hitler no va más allá de los horizontes y la sensibilidad de un mediocre burgués wagnerizado, en todo lo que se refiere a la religión, a la Iglesia, a la idea monárquica y dinástica, así como a la nobleza tradicional, debemos decir que en tales conversaciones él descende nada menos que a la brutalidad y a la vulgaridad de un proletario socialista. Él prácticamente llega a definir, como Marx, a la religión como un opio para el pueblo, como un medio de explotación, como algo oscurantista que el progreso de la ciencia poco a poco hará desvanecer, todo ello en beneficio de una comunidad nacional regimentada dirigida hacia grandezas puramente temporales.

Se sabe cómo han sido recurrentes las referencias de Hitler a la Providencia, de la cual él se sentía el ungido, el protegido y el ejecutor. Ahora bien, no se entiende qué cosa pueda ser tal Providencia, cuando Hitler por un lado, con trivialidad darwiniana, como ley suprema de la vida reconoce el derecho del más fuerte, cuando por el otro excluye como supersticiones cualquier intervención u orden sobrenatural y proclama “la impotencia del hombre ante la eterna ley de la naturaleza”, del mismo modo que el más chato y decadente cientificismo.

No faltan en el libro observaciones interesantes e inteligentes sobre distintos problemas concretos. Pero la atmósfera general es muy distinta de la que puede corresponder a un verdadero Jefe, al de aquel que podría estar legítimamente revestido de una autoridad absoluta.

Ritter, que ha tenido a su cargo la edición alemana de la obra, al final de su introducción escribe que la enseñanza a recabar de la misma es que la derrota no tuvo como causa la superioridad del potencial bélico del enemigo, ni el retraso en la utilización de alguna arma secreta y ni siquiera un presunto sabotaje por parte de las fuerzas de la resistencia. “El hombre mismo y su sistema llevaban consigo la propia condena”.

A pesar de todo lo que hemos dicho hasta aquí, nosotros no suscribiríamos tales palabras: y resulta curioso que sea un alemán el que las pronuncia. Un alemán no debería ignorar que Hitler actuó esencialmente como un centro de cristalización de fuerzas sumamente diferentes, las cuales se encontraron unidas bajo el signo de la Cruz Gamada tan sólo para la realización de improrrogables cuestiones de política interna y externa; fuerzas que en gran parte no fueron para nada creadas por el nacionalsocialismo, sino que habían recibido su forma de una anterior tradición más alta. Sistema e ideas no deben ser confundidos con sus falsificaciones y con todo aquello que en las mismas se resiente de la presencia de factores contingentes. Muchos en Alemania no cometieron tal confusión, sino que se unieron a Hitler tan sólo en nombre de Alemania, más aun de Europa, a la espera de un sucesivo proceso de clarificación y rectificación que el puro factor militar habría de impedir.

Roma, 19 de febrero de 1953

Traducido por Marcos Ghio.

LA RAZA DEL HOMBRE FUGAZ

Resulta conocido por todos el tipo de acción corrosiva que han ejercido en los últimos años acontecimientos de final de guerra y de posguerra en los ánimos de las personas, y entre nosotros en Italia ello es más visible que en otras partes. A pesar de sus exageraciones un libro como La piel de Malaparte es todo un documento de ello. El belga Christian Beltroux ha recientemente publicado un ensayo sumamente interesante dirigido a señalar verdaderas y propias variaciones psicopatológicas del tipo humano del período actual, variaciones generales y uniformes rastreables por todas partes entre los pueblos europeos y en especial en los de Estados Unidos de América, todos los cuales debido a su alcance nos permiten hablar ya de una raza nueva: la raza del hombre fugaz.

Las constataciones de Beltroux relativas al dominio más visible son sumamente obvias. Para caracterizar en modo general al nuevo tipo de posguerra podemos hablar sobre todo de una “anestesia moral”. La preocupación por “no perder la cara”, es decir el sentido elemental de respeto hacia sí mismo, ha casi desaparecido. Pero aclaremos de cualquier modo que no es que anteriormente fuera posible discernir en todos la existencia de un “carácter”. Lo que sucedía antes era que aun en aquellos que no lo tenían subsistía sin embargo el sentido de aquello que ellos habrían debido ser y lo que un tipo humano normal es en modo general. Y bien, justamente esto es lo que está faltando en un gran número de personas: éstas se han hecho lábiles, oblicuas, sin forma, fugaces. Ya carecen de una medida. Su sensibilidad moral se encuentra totalmente “anestesiada”. Más aun, respecto de ciertos principios, de una exigencia de coherencia, de mantenimiento de una determinada línea de comportamiento, ellos muchas veces manifiestan un rechazo casi histérico.

Por lo demás, la mencionada inconsistencia no se refiere a aquellos problemas éticos superiores que no se presentan en cada momento a las mayorías. Ella es característica incluso en las cosas más simples de la vida común. Se trata por ejemplo de la incapacidad de mantener un compromiso, de cumplir con la palabra empeñada, con la dirección ya emprendida, con un determinado propósito. Con respecto a todo lo que vincula, que implica algún tipo de compromiso respecto de sí, el tipo en cuestión siente un rechazo mayúsculo. Es decir: él dice una cosa, pero luego hace otra, rehuye el compromiso, y le resulta algo muy natural comportarse de tal manera. Incluso llega a asombrarse cuando alguien se sienta molesto por ello y se lo eche en cara.

El hecho de que tal actitud ya se encuentre generalizada resulta una cosa sumamente preocupante. En los tiempos últimos la misma ha hecho presa en estratos sociales en los cuales hasta el día de ayer predominaba una línea sumamente diferente: entre la aristocracia y el artesanado. La huida del compromiso, la promesa hecha pero luego no mantenida, la falta de puntualidad, la evasión aun en las cosas pequeñas, es todo ello que se ha convertido aquí en algo demasiado frecuente. Y vale la pena señalar un punto muy importante: esto no es hecho de manera conciente y deliberada, sino que se ha convertido casi en un hábito inconsciente. Se es así porque no se puede ya ser de otra manera, más aun muchas veces se lo es en contra del propio beneficio, en razón de una verdadera claudicación interior. Es por tal vía que muchos a los que ayer creíamos vana-

mente conocer bien y que eran nuestros amigos, hoy se han hecho irreconocibles. Podría decirse que se trata aquí de un hecho 'existencial' que resulta más fuerte que ellos mismos y de lo cual muchas veces ni siquiera se dan cuenta.

Beltroux ha tratado de seguir tal fenómeno en sus repercusiones a nivel de la estructura psicológica. El "hombre de la raza fugaz" acusaría una verdadera y propia alteración psicológica. Son utilizadas aquí las relaciones ya expuestas por Weiniger entre eticidad, lógica y memoria. Las tres cosas en un tipo normal y derecho se encuentran intrínsecamente unidas puesto que el carácter expresa aquella misma coherencia interna que se manifiesta también en el rigor lógico y aquella unidad que permite acordarse, mantenerse en una memoriosa y conciente unidad con nuestro pasado. De acuerdo a Weiniger justamente esta unidad de las facultades caracteriza la psicología masculina frente a la femenina, la cual es en cambio fluida, poco lógica, incoordinada, hecha de impulsos más que de rigor lógico y ético.

Y bien, a tal respecto el "hombre de la raza fugaz" aparece como más mujer que hombre. Ulteriores rasgos suyos característicos de tipo psicológico que operan como contraparte de la "anestesia moral", son la disminución de la memoria, la facilidad con la cual uno se olvida, la dificultad en concentrarse, muchas veces incluso de seguir un razonamiento preciso, la distracción, el pensar discontinuo. Todo esto son visiblemente los efectos de una parcial disgregación que del plano de los principios y del carácter han pasado a repercutir en el de las facultades psíquicas en sí mismas.

Por un lado el fenómeno del colapso que ha sucedido a una prolongada tensión (la que a muchos les impuso la guerra), por el otro, el derrumbe de los valores y de los ideales en los cuales hasta ayer se creyó: éstos son para Beltroux dos de los factores que, además de los generales propios de toda posguerra, han propiciado la formación del tipo fugaz. De cualquier manera, el fenómeno lamentablemente es real, y cada uno de nosotros puede corroborarlo mirando a su alrededor. La constatación no es por cierto edificante. Los tiempos que se están preparando no son propiamente aquellos en los que pueblos, en los cuales una tal característica ha sabido difundirse y asumir rasgos casi constitutivos, puedan estar a la altura de ellos mismos. Esperemos que algún enérgico proceso restaurador y profiláctico tenga lugar antes de que sea demasiado tarde.

Roma, 3 de febrero de 1951.

Traducido por Marcos Ghio.

Este mismo tema ha sido tratado en un capítulo homónimo aparecido en la obra El Arco y la Clava.

EL MUNDO SE HA PRECIPITADO A UNA EDAD OSCURA

Es en gran medida sabido que mientras el hombre moderno ha creído y en gran medida aun cree en el mito de la evolución, las civilizaciones antiguas en cambio, casi sin excepción e incluso hasta las poblaciones salvajes, reconocieron en vez la involución, la gradual decadencia del hombre desde un estado primordial concebido no como un pasado semi-simiesco, sino como el de una alta espiritualidad.

La forma más notoria de tal enseñanza es el mito de Hesíodo respecto de las cuatro edades del mundo -del oro, de la plata, del bronce y del hierro- las cuales corresponden a grados sucesivos de la mencionada decadencia o descenso. Totalmente análogo a ello es la enseñanza hindú respecto de los yuga, ciclos de conjunto y sucesivos que son del mismo modo cuatro y que a partir de una "edad del ser" o "de la verdad" satya-yuga, van hasta una "edad oscura", kali-yuga. De acuerdo a tales tradiciones, los tiempos actuales corresponden al epicentro propio de este último período: nosotros nos encontraríamos pues en plena "edad oscura".

Si bien la formulación de tales teorías sea antiquísima, de hecho los caracteres previstos para la "edad oscura" corresponden en modo sumamente desconcertante a las características generales de nuestros tiempos. Ello puede ser recabado de ciertos pasajes del Vishnu-pûrana, texto que nos ha conservado gran parte del tesoro de las antiguas tradiciones y de los antiguos mitos de la India. Nosotros nos hemos limitado a agregar entre paréntesis algunas aclaraciones y a subrayar las correspondencias más evidentes.

Comencemos:

"Razas de siervos, de sin casta y de bárbaros se adueñarán de las riberas de la tierra hindú... Los jefes que reinarán sobre la tierra, como naturalezas violentas se adueñarán de los bienes de sus súbditos. Limitados en su poder, la mayor parte de éstos se levantará y caerá rápidamente. Muy breve será su vida, insaciables sus deseos, y ellos casi ignorarán qué cosa sea la piedad. Los pueblos de los diferentes países, que se mezclarán con ellos, seguirán su mismo ejemplo".

Se trata aquí de las nuevas invasiones bárbaras con la consiguiente invasión del virus del materialismo y de la salvaje voluntad de dominio propia del Occidente moderno en civilizaciones que aun son fieles a milenarias y sagradas tradiciones. Tal proceso como se sabe se encuentra en pleno desarrollo en el Asia.

"La casta predominante será la de los siervos (período proletario-socialista: comunismo). Aquellos que poseen abandonarán la agricultura y el comercio y se convertirán en siervos o ejerciendo profesiones mecánicas (proletarización industrializadora). Los jefes en vez de proteger a sus súbditos los despojarán y bajo pretextos fiscales robarán las propiedades a la casta de los mercaderes (crisis de la propiedad privada y del capitalismo, estatización comunista de la propiedad)".

“La salud (interior) y la ley (conforme a la propia naturaleza) disminuirán de día en día hasta que el mundo será totalmente pervertido, Sólo los bienes materiales conferirán rango. Como única meta de devoción será la preocupación por la salud física, el único lazo existente entre los sexos será el placer, el único camino para el éxito en las competencias será el fraude y la mentira”. “La tierra será sólo venerada por sus tesoros minerales (industrialización a ultranza, muerte de la religión en la tierra)”. “Las vestimentas sacerdotales se sustituirán a la dignidad del sacerdote”. “La debilidad será la única causa de la obediencia (final de las antiguas relaciones de lealtad y de honor)”. “La raza será ya incapaz de producir nacimientos divinos”.

“Habiendo sido socavados por seres sin fe, los hombres se preguntarán entonces de manera insolente: ‘¿Qué autoridad tienen los textos tradicionales? ¿Qué son estos dioses, qué es la casta que posee la autoridad espiritual (brâhmana)’”. “El respeto por las castas, por el orden social y por las instituciones (tradicionales) será menoscabado en la edad oscura”. “Los matrimonios en esta edad dejarán de ser un rito y las reglas que vinculan a un discípulo con un Maestro espiritual no tendrán más fuerza. Se pensará que quienquiera y por cualquier vía pueda alcanzar el estado de los regenerados (es el nivel democratizante de las pretensiones modernas por la espiritualidad) y los actos de devoción que podrán aun ser ejecutados no producirán más resultado alguno”. “Todo orden de vida será igual promiscuamente para todos (conformismo, estandarización)”. “Aquel que distribuya más dinero será señor de los hombres y la descendencia familiar dejará de ser un título de preeminencia (superación de la nobleza tradicional)”. “Los hombres concentrarán sus intereses en la adquisición, aun deshonesto, de las riquezas”. “Toda especie de hombre se imaginará ser igual a un brâhmana (pretensiones prevaricadoras de la libre cultura académica; arrogancia de la ignorancia). La gente tendrá como nunca un terror por la muerte y se espantará por la pobreza; tan sólo por tales razones conservará la forma (una apariencia) de un culto”.

“Las mujeres no cumplirán más con las órdenes de sus esposos ni de sus padres. Serán egoístas, abyectas, descentradas, mentirosas y se apegarán a las personas disolutas. Ellas se convertirán simplemente en objeto de satisfacción sexual”.

“La impiedad prevalecerá entre los hombres desviados por la herejía y, en consecuencia, la duración de su vida será mucho más breve”.

Si la actualidad de tal profecía del Vishnu-pûrana tiene rasgos difícilmente refutables, para alcanzar el significado completo de la misma habría que tener un sentido del punto de referencia, es decir de aquello que habrían sido sus orígenes, del estado desde el cual paulatinamente la humanidad habría decaído. ¿Pero qué significado hoy podrían tener para la mayoría términos tales como ‘edad del ser’ y ‘edad del oro’? Lamentablemente ello se reducirá a simples recreaciones mítico-literarias.

En el texto en cuestión valdría la pena notar dos temas ulteriores que mitigan sobremanera las tétricas perspectivas de la “edad oscura”. Haremos de ello tan sólo una mención. El primero es la idea de que aquel que ha nacido en el kali-yuga y es sin embargo capaz de reconocer los valores verdaderos y la ley verdadera, éste recogerá frutos sobrenaturales difícilmente alcanzables en tiempos

más fáciles. “Pesimismo heroico”, diría Nietzsche, y esta idea no es ajena al mismo cristianismo. El segundo punto es que el mismo kali-yuga, en razón de vincularse a un desarrollo cíclico cósmico más vasto, tendrá también un final. A causa de una mutación no simplemente humana se producirá una mutación general. Le seguirá a ello una especie de regeneración, de un nuevo principio.

Esperemos que sea así: y sobre todo que antes no estemos obligados a ir hasta el fondo del abismo, con las delicias que la ‘era atómica’ nos reserva.

Roma, 14 de enero de 1954

Traducido por Marcos Ghio.

EL 'ROJO' REVOLUCIONARIO Y EL 'ROJO' DE LOS SOBERANOS

En ocasión de las diferentes manifestaciones que entre nosotros se han vuelto vincular con el primero de mayo, se nos ha dado en pensar en un fenómeno sobre el cual más de una vez hemos dirigido nuestra atención y que puede definirse como el de la inversión de los símbolos.

Nos podemos referir en primer lugar al simbolismo del color rojo. Se conoce muy bien aquel cántico que nos dice: "Levántate o pueblo para la liberación, bandera roja triunfará". A partir de la bandera del Terror de los jacobinos en la Revolución Francesa, el "rojo" ha señalado permanentemente las consignas del radicalismo revolucionario, luego fue la insignia del marxismo y del comunismo hasta arribar a las "guardias rojas", a la estrella roja de los Soviet y a la armada roja de la Rusia bolchevique. Y bien, el color rojo, que se ha convertido ya en emblema exclusivo de la subversión mundial, es también aquel que, como la púrpura, se ha vinculado habitualmente con la función regia e imperial, es más, no sin relación con el carácter sagrado que tal función, fue muchas veces reconocido de esta manera. Al rojo de la revolución se le contrapone el rojo de la realeza. La tradición podría remitirnos hacia la antigüedad clásica, en donde tal color, que tenía una correspondencia con el fuego, concebido como el más noble entre todos los elementos (es el elemento radiante que, de acuerdo a los Antiguos, indicaría al cielo más elevado, el cual por tal causa fue denominado empíreo), se asoció también al simbolismo triunfal. En el rito romano del triunfo que, en la antigüedad tuvo un carácter más religioso que militar, el imperator vencedor no sólo vestía la púrpura, sino que en su origen se teñía de este mismo color, en el intento por representar a Júpiter, el rey de los dioses; esto en tanto se pensaba que Júpiter hubiese actuado a través de su persona, en modo tal de ser él el verdadero artífice de la victoria y el principio de la gloria humana.

Resulta superfluo citar ejemplos de las tradiciones siguientes, en razón de la recurrencia del rojo como color de la realeza. En el mismo catolicismo, los 'purpurados' son los 'príncipes de la Iglesia'. Existía el dicho: "haber nacido en la púrpura", con referencia a una cámara del palacio imperial bizantino, en donde se hacía en modo que nacieran los príncipes de la Casa reinante. Entró en el uso de la lengua inglesa la expresión: he was born in the purple, para significar que una persona había nacido en un ambiente regio o, por lo menos elevadísimo. Y con ejemplos de tal tipo que también aparecen en países no europeos, se podría fácilmente continuar. El hecho que, sucesivamente, la asociación del rojo con la subversión puede haber tenido ciertas relaciones con el Terror, con el esparcimiento de sangre que formaba parte integrante de los pregoneros de la religión jacobina de la humanidad, no le quita para nada su carácter singular de proceso efectivo de inversión: el color de los reyes se convierte en color de la revolución. Pero hay más: justamente el uso moderno de la palabra "revolución" acusa una idéntica inversión de significado. En efecto el término 'revolución', en su sentido primario y originario no quiere decir subversión y revuelta, sino justamente lo contrario, es decir el retorno a un punto de partida y movimiento ordenado alrededor de un centro inmóvil: por lo cual, en el lenguaje astronómico la "revolución" de un cuerpo celeste es justamente el movimiento que el mismo cumple gravitando alrededor de un centro, centro que regula la fuerza

centrífuga, obedeciendo a la cual el mismo se perdería en el espacio infinito. Por lo cual, en razón de una natural analogía, también este concepto ha tenido un papel importante en la doctrina de la realeza. El simbolismo del 'pueblo' aplicado al Soberano, punto firme, 'neutro' y estable alrededor del cual se ordenan las diferentes actividades político-sociales, ha tenido carácter y difusión casi universales. He aquí por ejemplo un dicho característico de la antigua tradición extremo-oriental: "Aquel que reina a través de la virtud del Cielo (en términos occidentales se diría 'por la gracia de Dios') se asemeja a la misma estrella polar: la misma permanece fija en su lugar, pero todas las otras estrellas giran a su alrededor". En el cercano Oriente el término Qutb, 'polo', ha designado no solamente al Soberano, sino también a aquel que en un determinado período histórico decreta la ley como jefe de la tradición.

Se puede resaltar por lo demás que la insignia regia e imperial del cetro (que se vuelve a encontrar sin embargo también como atributo de diferentes divinidades celestiales), en su origen ha tenido un no diferente significado. El cetro expresa en el fondo también el concepto de 'eje', análogo al de 'polo'. Y éste es un aspecto esencial de la función regia, base de la misma idea de 'orden'. Gracias al mismo, en un organismo político subsiste siempre algo firme y calmo, a pesar de todo desorden y agitación debida a la contingencia de los tiempos.

La 'revolución' en el sentido moderno, con todo cuanto la misma ha creado, incorpora exactamente el significado opuesto: las fuerzas políticas y sociales se disuelven de su órbita natural, declinan, no conocen ni toleran más un 'centro' (una verdadera autoridad) ni un orden que sea diferente de una forma malamente constituida a través del desorden. La expresión de Trotsky, "la revolución permanente" es el caso límite y, a tal respecto, resulta significativa cuál sea el sentido específico que quería darle su autor. Indica exactamente el punto de vista de la fundamental inestabilidad de fuerzas que en el fondo son las fuerzas mismas del caos y de la materia separada de cualquier principio superior. Éstos son sólo dos casos de 'inversión de los símbolos'. Se podrían dar muchísimos más ejemplos y, de presentarse la ocasión, se podrá volver sobre tal temática. No puede negarse que todos ellos son signos elocuentes y significativos de la 'señal de los tiempos'.

Roma, 4 de mayo de 1955

Traducido por Marcos Ghio.

EL DOBLE ROSTRO DE LA LEYENDA DEL GRIAL

Viernes Santo. En la capilla de los caballeros del Grial, en el Montsalvat, Parsifal, el 'puro héroe' o 'puro loco', retorna. Él ha superado la conciencia inherente a su misma inocencia primitiva. Él ha resistido a las insinuaciones eróticas de las 'doncellas-flor' y de Kundry, la bella criatura del mago Klingsor, la cual termina obteniendo la redención a través del amor. La lanza del Grial, que el rey Amfortas había perdido pecando, él la ha reconquistado en el castillo de Klingsor: es la lanza por cuya herida brotó la sangre de redención de Jesús, pero que también llagó a Amfortas, el indigno y lujurioso que quiso acercarse al Grial. Esta lanza ahora Parsifal la vuelve a llevar pues a la roca del Grial. Con su contacto, la herida ardiente de Amfortas desaparece y el prodigio del Viernes Santo se cumple una vez más. El Grial -que es la copa en la cual Jesús bebió en la Última Cena y que recogió su divina sangre- se hace luminoso. Desde lo alto desciende una blanca paloma -desciende el Espíritu Santo- entre la mística exaltación de los caballeros del 'Montsalvat'.

Ésta, tal como todos saben, es aproximadamente la trama del drama místico de Ricardo Wagner: es tan sólo a través del mismo que la mayoría de las personas hoy en día sabe algo acerca de la leyenda del Grial. Se trata de un drama místico al cien por ciento, de una devota languidez cristiana que en su momento provocara la áspera revuelta del filósofo del 'superhombre' y de la 'voluntad de dominio', de Federico Nietzsche, en contra de su antiguo amigo, Ricardo Wagner. ¿Pero cuáles son las fuentes de las cuales Wagner ha recabado su drama musical? ¿Y cuáles son las correspondencias efectivas entre tal drama y aquellas fuentes?

A tal respecto se impone un reconocimiento susceptible de ser extendido también a la relación entre las obras de la 'Trilogía' wagneriana y el contenido efectivo de la antigua mitología del Edda. No existe una adecuación con la misma. No hay correspondencia. Wagner ha tomado tan sólo esbozos para formar arbitrariamente un mundo de arte y de música el cual, más allá de su valor estético, en muchos aspectos más que facilitar, desvía de una comprensión verdadera de los significados más profundos escondidos en los mitos y en las leyendas originarias.

Esto vale también para el 'misterio del Grial'. Las fuentes efectivas de esta leyenda, provenzales y germánicas, tales como Chrétien de Troyes, 'Queste du Graal', Robert de Boron, Wolfram von Eschenbach, 'Dù Crône', 'Perlesvous', etc, no concuerdan sino escasamente con los rasgos más relevantes del drama wagneriano. Parsifal no es un 'puro', él ha ya conocido y 'de manera técnica' a Blanche-fleur o a Condwiramour, y, en nombre de su vocación caballeresca, ha dejado morir a su madre.

Kundry no es la bella criatura demoníaca, instrumento del mago Klingsor, sino que es una vieja horrible, mensajera de los mismos caballeros del Grial y acusadora de Parsifal. En Wolfram von Eschenbach el 'Grial' no es una copa, sino una piedra, y en el 'Wartburgkrieg' una piedra 'luciferina': en otros textos la misma es un objeto singular que aparece y desaparece y está dotado de un mágico movimiento, sin nada que pueda reclamar ni siquiera de lejos el cáliz de la Eucaristía. Símbolos esenciales, como el de la 'espada partida' y la 'prueba de

la espada', el 'rey muerto' o 'en letargo' y su resurrección, han sido totalmente dejados a un lado por Wagner. Y así sucesivamente. Pero además de todo esto, debe decirse que el contexto de los textos nos muestra que la del Grial no es una leyenda cristiana sino tan sólo en la superficie, que sus elementos constitutivos son de una naturaleza muy distinta y retroceden muy a lo lejos en el tiempo.

La tradición católica en efecto no sabe nada del Grial, y lo mismo puede decirse respecto de los primeros textos del cristianismo en general. La literatura caballeresca florecida alrededor del Grial aparece multitudinariamente en un muy breve período, asociada con un intenso interés y luego desaparece en forma repentina: ningún texto es anterior al primer cuarto del siglo XII, y ninguno es posterior al primer cuarto del siglo XIII. Por lo cual la impresión que se tiene es que se trata de algo subterráneo aflorado momentáneamente, pero enseguida rechazado y sofocado por otra fuerza: casi como si se tratase de una tradición secreta que 'bajo vestimentas extrañas' remitía a una enseñanza muy poco reductible a la de la Iglesia, del mismo modo que la siguiente literatura de los así llamados 'Fieles del Amor' (de acuerdo a los estudios efectuados por Luigi Valli), o la misma literatura hermético-alquímica o, finalmente, la misma tradición de los Templarios. Y es de notar al respecto que Wolfram von Eschenbach denomina exactamente a los caballeros del Grial como 'templeise', es decir templarios.

En cuanto a los objetos que figuran en la leyenda del Grial: una lanza, una copa que da 'alimento de vida', o una piedra que, entre otras cosas, tiene el poder de designar a los caballeros aptos de revestir una dignidad regia, tales objetos se encuentran ya en tradiciones pre-cristianas. Los tres por ejemplo figuran entre los objetos que, de acuerdo a las leyendas irlandesas, la 'raza divina' prehistórica de los 'Tuatha dè Danann' habría traído consigo en Irlanda viniendo desde el 'Avallon', una enigmática tierra occidental que quizás es la misma Atlántida del relato de Platón. Pero hay más. La misma antigua tradición romana presenta singulares correspondencias. Numa constituyó el colegio sacerdotal de los Salios que custodiaba una prenda, concedida por el Cielo, de la grandeza del imperio, 'pignus imperii'. Estos sacerdotes eran 'doce', del mismo modo que doce son los principales caballeros que se sientan alrededor de la Tabla Redonda en el castillo del Grial. Ellos llevaban un 'hasta' o 'lancea', que es el otro objeto, custodiado, junto a la copa, por parte de aquellos caballeros. Y de tal copa así como también de la piedra regia, que es el Grial, ellos tienen el equivalente, en la medida que cada uno de los Salios tiene, junto al 'hasta', un 'ancile', es decir un escudo, el que sin embargo Dumézil ha demostrado que originariamente tenía el significado de un recipiente que brinda la ambrosía, es decir un místico alimento, propio como la copa del Grial o el recipiente de los 'Tuatha' atlantídeos. Y puesto que, de acuerdo a tal leyenda romana, el 'ancile' habría sido extraído de un aerolito, o piedra divina descendida del cielo, en esto no sólo existe una correspondencia con la piedra regia o 'fatídica' -'stone of destiny'- de los 'Tuatha' (piedra que aun hoy se conserva en Westminster y que es 'negra', negra como el misterioso 'lapis niger' de los Romanos), pero existe también una temática que remite a la versión de la leyenda del Grial, según la cual el mismo Grial habría sido recabado de una piedra caída del cielo, de una esmeralda que adornaba la frente de Lucifer antes de su rebelión. Además, la leyenda nos refiere que, bajo tal forma, el Grial fue también perdido por Adán, luego fue reconquistado por Seth, pasó finalmente a las manos de José de Arimatea, un caballero al servicio de Poncio Pilato, el cual, luego de la muerte de Jesús, lo llevó -¿adónde?- hacia una región que en

algunos textos lleva 'justamente el nombre de la región atlántica misteriosa', patria de los 'Tuatha', la 'raza divina' que ya tenía los objetos equivalentes a los de la leyenda del Grial: en el Avalón, 'ínsula Avallonis', la 'isla blanca', 'île blanche'. De aquí se desarrolla un nuevo ciclo de leyendas, en donde las epopeyas de los 'caballeros celestes' en su búsqueda del Grial se cruzan con las de la corte del Rey Arturo, es decir con temáticas que provienen de antiquísimas tradiciones célticas, e incluso drúidicas.

En todo esto se tienen correspondencias que, para aquel que sabe de la lógica secreta que siempre preside la formación de los símbolos tradicionales, no son para nada casuales y extravagantes. La sustancia originaria de la leyenda del Grial se mantiene también en sus sucesiva forma cristianizada, en tanto que, a diferencia de lo formulado por Wagner, su temática principal no es ni el 'pecado' de Amfortas, ni la 'tentación', no se trata aquí de algo místico, sino de algo esencialmente regio y guerrero: 'es el tema del rey muerto que debe ser vuelto a despertar o vengado y de la espada quebrada que debe ser vuelta a unir', en conexión con una empresa peligrosa y mortal propuesta a un héroe que, sin embargo, al alcanzarla, se eleva a una dignidad trascendente, marcada por esta singular fórmula, que se encuentra en el antiguo texto de Merlín: "Honor, gloria, poder y alegría eterna al Destructor de la muerte".

Roma, 29 de julio de 1935.

Traducido por Marcos Ghio.

FUE LA REVOLUCIÓN FRANCESA UNA VENGANZA DE LOS TEMPLARIOS

Un historiador francés ha observado que mientras hoy se reconoce ya que las enfermedades del organismo humano no nacen solas, sino que se deben a agentes invisibles, a microbios y a bacterias, en lo referente a las enfermedades de esos más grandes organismos que son las sociedades y los Estados, enfermedades correspondientes a las grandes crisis históricas y a las revoluciones, se piensa que allí en cambio las cosas sucedan de otra manera, es decir que se trataría de fenómenos espontáneos o debidos a simples circunstancias exteriores, mientras que en las mismas pueden haber actuado con gran vigor un conjunto de fuerzas invisibles similares a los microbios en las enfermedades humanas.

Se ha escrito mucho respecto de la Revolución Francesa y sobre la causa que la originó; habitualmente suele reconocerse el papel que, por lo menos como preparación intelectual, han tenido ciertas sociedades secretas y especialmente la de los denominados Iluminados. Una tesis específica y más avanzada es aquella que a tal respecto sostiene que la Revolución Francesa haya representado una venganza de los Templarios. Ya en un período sumamente cercano a aquella revolución se había asomado una idea semejante. Seguidamente De Guaita habría de retomarla y profundizarla.

La destrucción de la Orden de los Caballeros Templarios fue uno de los acontecimientos más trágicos y misteriosos de la Edad Media. Los Templarios eran una Orden cruzada de carácter sea ascético como guerrero, fundada hacia el 1118 por Hugues de Payns. Exaltada por San Bernardo en su Laude de la nueva Milicia, habría de convertirse rápidamente en una de las Órdenes caballerescas más ricas y poderosas. Improvisamente en 1307, la misma fue acusada por la Inquisición. La iniciativa partió esencialmente de una figura siniestra de soberano, por parte de Felipe el Hermoso de Francia, quien impuso su voluntad al débil Papa Clemente V, apuntando así a quedarse con las grandes riquezas de la Orden. Se reprochaba a los Templarios de profesar sólo en apariencias la fe cristiana, de tener un culto secreto y una iniciación ajena al cristianismo y más aun anticristiana. Cómo hayan sido las cosas verdaderamente es algo que no se ha podido nunca saber con exactitud. De cualquier forma el proceso concluyó con una condena: la Orden fue disuelta, la mayor parte de los Templarios fue masacrada y terminó en la hoguera. Fue quemado también el Gran Maestro, Jacques de Molay. Éste justamente en la hoguera señaló los días de la muerte de los responsables de la destrucción de la orden, del rey y del pontífice. Felipe el Hermoso y Clemente V habrían de morir exactamente dentro de los términos profetizados por el Gran Maestro templario para presentarse delante del tribunal divino.

Se dice que algunos Templarios que se salvaron de la masacre se refugiaron en la corte de Robert Bruce, rey de Escocia, y que se integraron a ciertas sociedades secretas preexistentes. De cualquier modo, de acuerdo a la tesis mencionada al comienzo, ciertas derivaciones de los Templarios habrían continuado de manera subterránea hasta el mismo período de la Revolución Francesa y habrían preparado, como una verdadera venganza, la caída de la casa de Francia. Que algunas sociedades secretas se hubiesen organizado para fines revolucionarios, ello es algo develado por la investigación histórica. Una mera casualidad - el hecho de

que un correo de las mismas fuese abatido por un rayo- permitió descubrir documentos de los Iluminados que llevaba consigo y que contenían planes revolucionarios. Más importante aun fue la reunión secreta que se realizó en Frankfurt en 1780. Fue descripta de manera novelesca por Alejandro Dumas en su famoso libro José Balsamo, en donde se sirviera seguramente de los apuntes, publicados en Italia en 1790 y en Francia en 1791, del proceso realizado por el Santo Oficio a este misterioso personaje conocido bajo el nombre de Cagliostro. En su exposición Cagliostro habla de aquella reunión, hace mención a los Templarios, dice que los convocados se habían comprometido a tumbar a la casa de Francia; que luego de la caída de esta monarquía su acción habría debido dirigirse hacia Italia teniendo en mira particularmente Roma, sede del Papado.

A todo esto deben agregarse las revelaciones hechas en 1796 por parte de Gasscourt en un libro sumamente raro, Le tombeau de Jacques Molay. En el mismo se sostiene que "los hechos de la Revolución Francesa tienen un signo templario". Según el autor el mismo nombre de los Jacobinos -es decir quienes fueron los principales promotores de la Revolución- vendría de el del Gran Maestro templario, Jacques Molay, y no, como generalmente se cree, de la iglesia de religiosos jacobinos, lugar de reunión que la organización secreta habría elegido por una mera casualidad en el nombre. Y la consigna de la secta, la que debía ser mantenida aun sucesivamente en algunos altos grados de asociaciones similares, se componía de las iniciales del nombre completo del Gran Maestro templario.

Otra circunstancia extraña y significativa está representada por la elección del lugar en donde fue mantenido prisionero el último rey de Francia, Luis XVI; lugar que sólo abandonaría en el momento de subir al patíbulo. Mientras que la Asamblea Nacional le había asignado como cárcel un local del Palacio de Luxemburgo, él en vez fue encerrado en el Templo, es decir en la antigua sede de los Templarios de París: casi como un símbolo de la venganza que golpeaba, en la persona de su último descendiente, a la dinastía culpable de la destrucción de la Orden, en el lugar mismo que la misma había ocupado.

Son además aducidos otros elementos como sostén de tal tesis. Naturalmente, una investigación que, como ésta, vierte sobre lo que se ha desarrollado en las sombras, detrás de los bastidores de la historia conocida, encuentra particulares dificultades. En el caso específico, aun admitiendo todos los indicios, quedaría por verificar si existió una continuidad entre los agentes revolucionarios alrededor del '89 y los verdaderos Templarios medievales, pudiendo también ser que los primeros hayan tomado de los segundos tan sólo el nombre, mientras que en cambio han obedecido a fuerzas oscuras de un tipo muy distinto. De cualquier modo la hipótesis aquí señalada es conocida por parte de aquellos que llevan la mirada sobre lo que bien podría ser denominado como la dimensión en profundidad de la historia.

Roma, 1º de mayo de 1956.

Traducido por Marcos Ghio.

LA MONTAÑA COMO WALHALLA

La palabra Walhalla (Walhall) es notoria a través de todas las obras de Ricardo Wagner, en las cuales, no obstante, en muchos puntos se deforman y se "literalizan" los antiguos conceptos nórdico-escandinavos de los Edas, de los que Wagner nutre especialmente su inspiración y que son susceptibles de significados más profundos. Walhalla quería literalmente decir "el palacio de los caídos", del cual Odin era el rey y el jefe. Se trata del concepto de un lugar privilegiado de inmortalidad (aquí, como en las tradiciones helénicas, para los seres vulgares no hay, tras la muerte, más que la existencia oscura y mediocre en el Niflheim, el Ade nórdico), reservado a los nobles y esencialmente a los héroes caídos en el campo de batalla. Casi como el dicho según el cual "la sangre de los héroes está más cerca de Dios que la tinta de los sabios y las plegarias de los devotos", en estas antiguas tradiciones el culto y el sacrificio más grato a la divinidad máxima -Odin-Wotan o Tiuz- y más fecundo de frutos supramundanos consistía en morir en la guerra. Los caídos por Odin quedaban transformados en sus "hijos" e inmortalizados junto a los reyes divinizados, en el Walhalla, lugar que frecuentemente se asimilaba al Asgard, a la ciudad de los Asen, es decir, de las luminosas naturalezas divinas en perenne lucha contra los Elementarwesen, contra las criaturas tenebrosas de la tierra.

Ahora bien, los mismos conceptos del Walhalla y del Asgard originariamente se presentan en una relación inmediata -de nuevo- con la montaña, hasta el punto que Walhalla aparece como nombre de cumbres suecas y escandinavas y en montes antiguos, como el Helgafell, el Krossholar y el Hlidskjalf fue concebida la sede de los héroes y de los príncipes divinizados. El Asgard aparece a menudo en Edda como el Glitmirbjorg, la "montaña resplandeciente" o el Himinbjorg, donde la idea de monte y la de cielo luminoso, de calidad luminosa celeste, se confunden. Queda pues el tema central del Asgard como un monte altísimo, sobre cuya cumbre helada, por encima de las nubes y de las nieves, brilla una claridad eterna.

Así, el "monte" como Walhalla es también el lugar donde prorrumpe tempestuosamente y sobre el cual vuelve a posarse el sedicente Wildes Heer. Aquí se trata de un antiguo concepto popular nórdico, expresado en la forma superior de un ejército mandado por Odin e integrado por los héroes caídos. Según esta tradición, el sacrificio heroico de la sangre (lo que en nuestras tradiciones romanas se llamaba la mors triumphalis, y por la cual el iniciado victorioso sobre la muerte venía asimilado a la figura de los héroes y de los vencedores) sirve también para acrecentar con nuevas fuerzas aquel ejército espiritual irresistible -el Wildes Heer- del cual Odin, dios de las batallas, tiene necesidad para alcanzar un objetivo último y trascendente; para luchar contra el ragna rokkr, es decir, contra el destino del "obscuramiento" de lo divino que corresponde al mundo de las edades lejanas.

A través de estas tradiciones, unidas en su significado íntimo y no en su forma exterior mitológica, llegarnos pues al concepto más elevado del ciclo de los mitos sobre la divinidad de la montaña; y afirmaremos encontrar personalmente, en nuestros recuerdos nostálgicos de la guerra en la alta montaña, casi un eco de esta lejana realidad. Sede del amanecer, del heroísmo, y, si es necesario, de la

muerte heroica transfigurante, lugar de un "entusiasmo" que tiende hacia estadios trascendentes, de un ascenso desnudo y de una fuerza solar triunfal opuesta a las fuerzas paralizantes, que oscurecen y bestializan la vida... así resulta ser, pues, la sensación simbólica de la montaña entre los antiguos, cual resulta de un círculo de leyendas y de mitos provistos de grandes caracteres de uniformidad, de los cuales los citados no son más que algunos de los escogidos en una lista muy amplia.

Naturalmente, no se trata de detenerse en reevocaciones anacrónicas... pero tampoco se trata de curiosas búsquedas de una simple erudición histórica. Detrás del mito y detrás del símbolo condicionado por el tiempo existe un "espíritu", que puede siempre revivir y tomar expresión eficaz en nuevas formas y en nuevas acciones. Esto, precisaente, es lo que importa.

Que el alpinismo no equivalga a profanación de la montaña; que los que, oscuramente empujados por un instinto de superación de las limitaciones que nos ahogan en la vida mecanizada, aburguesada e intelectualizada de las "llanuras", se van hacia lo alto en valeroso esfuerzo físico, en lúcida tensión y en lúcido control de sus fuerzas internas y externas, por sobre las rocas, crestas y paredes en la inminencia del cielo y del abismo, hacia la helada claridad... que los que siempre en mayor medida puedan volver a encenderse hoy y obrar luminosamente según aquellas sensaciones profundas que permanecen en las raíces de las antiguas divinizaciones mitológicas de la montaña: éste es el mejor augurio que puede hacerse a nuestras jóvenes generaciones.

Meditaciones en las Cumbres

CORRESPONDENCIA EVOLA-GUENON: 11 EXTRACTOS

Como se sabe, Evola y René Guénon intercambiaron correspondencia durante varios años. Evola puede considerarse "discípulo" de Guénon, pertenecientes ambos a la misma escuela del Tradicionalismo integral. Sin embargo, en algunos extremos ambos disintieron. Evola es, pues, un discípulo con personalidad propia que identificó y planteó algunos de los puntos débiles del planteamiento de Guénon (sobre las doctrinas hindúes, sobre el catolicismo y la masonería, y sobre la iniciación particularmente). Esta correspondencia, lamentablemente, recoge solamente 11 cartas de Guénon a Evola, algunas de las cuales son suficientemente ilustrativas de la relación que mantuvieron, pero dejan intuir las polémicas que albergaron.

CORRESPONDENCIA EVOLA-GUENON: 11 EXTRACTOS

Extracto del 21 de noviembre de 1933

"...nunca he creído en una restauración efectiva del espíritu tradicional en Occidente sobre la base del Catolicismo; debéis pensar que no soy tan ingenuo como para eso; pero, por razones que desgraciadamente no me es posible explicar por carta, era necesario decir lo que he dicho y considerar esta posibilidad, aunque no fuese más que para establecer una situación clara; y eso ha tenido plenamente el resultado (negativo) que esperaba"

En Julius Evola, Révolte contre le monde moderne, Éditions de l'Homme, 1972, p. 489, nota 2.

27 de enero de 1934. (Sobre su participación en "II regime fascista" de Cremona)

"Quizá todo esto sea un esfuerzo vano, dada la mentalidad de esa gente, pero igualmente es posible que algo llegue a algunas personas susceptibles de comprender"

Carta del 30 de diciembre de 1947

El Cairo

Estimado señor: He recibido su carta hace algún tiempo ya, a pesar de la lentitud e irregularidad de las comunicaciones postales; habría querido escribirle más pronto, pero nunca encuentro tiempo suficiente para todo lo que tengo que hacer... He recibido bien su primera carta, debe hacer algo más de un año, si recuerdo bien, y había respondido a al dirección que me indicó por entonces; me

sorprende que esta respuesta nunca le haya llegado.- Me había apenado mucho lo que os ocurrió, y ahora lo estoy más aún al saber que su estado permanece el mismo desde entonces; deseo muy vivamente que se mejore al fin y pueda restablecerse lo antes posible! En cuanto a lo que me dice que los médicos parecen no comprender nada, no me sorprende, pues, de modo general, jamás he tenido gran confianza en la medicina moderna...

Veo que a pesar de eso, continuáis siempre trabajando, puesto que me decís estar preparando nuevas ediciones mejoradas de vuestros libros.- He recibido "La dottrina del risveglio"; debo deciros francamente que he quedado un poco decepcionado, porque me parece que habéis seguido demasiado de cerca las ideas de los orientistas sobre el Budismo, mientras que hubiese sido menester tener primero en cuenta la reinterpretación de A. Coomaraswamy, que hace aparecer el Budismo original con un aspecto completamente diferente. Es cierto que probablemente no habéis podido conocer uno de sus recientes libros, "Hinduism and Buddhism", que es uno de los más importantes a este respecto; una traducción francesa está ya hecha y aparecerá próximamente. Con relación a esto, es necesario que os diga, pues quizá todavía no lo sabéis, que desgraciadamente Coomaraswamy ha muerto en septiembre último, de manera totalmente súbita e inesperada; justamente acababa de cumplir 70 años. Tenía la intención de retirarse a la India a fines del próximo año, tras haber terminado todavía diferentes trabajos; no habrá podido realizar este proyecto al cual parecía atender mucho...

En cuanto a mí, durante los años que las comunicaciones con casi todos los países estaban completamente interrumpidas, como naturalmente no tenía ni correspondencia ni artículo que escribir, he aprovechado para preparar cuatro nuevos libros, que han aparecido sucesivamente en 1945 y 1946: "Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps", que es en cierto modo una continuación a la "Crise du Monde Moderne", pero de un carácter mucho más doctrinal; "Les Principes du Calcul Infinitésimal"; "Aperçus sur l'Initiation", sobre los cuales ahora volveré y, en fin, "La Grande Triade", que, como indica el título, se relaciona sobre todo con la tradición extremo-oriental.- Desde que he conocido su dirección por la anterior carta, he pedido a París si sería posible haceroslos enviar; preguntado el servicio postal, ha contestado que, para Austria, solamente se aceptaban las cartas, y parece que sea ahora lo mismo todavía; en todo caso, se ha tomado nota para que se os envíen en cuanto sea posible.

Sobre la reforma de "Ur" que proyectáis, de muy buena gana hubiera aceptado lo que me proponéis, pero desgraciadamente no es posible ahora, y he aquí la razón: he retomado los artículos de que se trata, así como muchos otros todavía, en las "Aperçus sur l'Initiation", completándolos y dándoles una forma "seguida". Ahora bien, la traducción italiana de este volumen está lista y va a aparecer próximamente, y precisamente también en Bocca; es evidentemente imposible que las mismas cosas aparezcan así doblemente, bajo firmas diferentes y, por añadidura, en el mismo editor! El autor de esta traducción es Corrado Rocco, que, como debéis recordar, ya ha hecho la de "L'homme et son devenir" hace diez años.- Por otra parte, sabéis sin duda que Piero Cola había traducido la "Introduction Générale", pero, tras su muerte, esta traducción se ha perdido; ahora, dos de sus amigos, los ing. Frigieri y Rossi, que también conocéis y que habían trabajado con él, han reemprendido la traducción, y ya se ha convenido que será editada por Laterza. Durante la guerra, han aparecido varias traduccio-

nes inglesas: "Orient et Occident", la "Crise du Monde moderne", "Introduction générale", y también una nueva traducción del "Homme et son devenir". Ha habido igualmente, en Argentina, una traducción española de la "Introduction générale"; y una traducción portuguesa de la "Crise du Monde moderne" debe aparecer estos días en Brasil.

Por lo que hace a las traducciones alemanas, el Dr. Otto, que había hecho la de la "Crise du Monde moderne", ha podido salvarla, aunque había perdido muchas cosas cuando la evacuación de Gorlitz. No tengo su dirección actual, pero Préau ha reanudado la correspondencia con él, y, según las últimas noticias que he tenido, debe enviar su traducción a Suiza, donde se continua con intención de publicar la de varios de mis libros. Solamente que parece que las dificultades de edición son muy grandes ahora y que sobre todo hay que esperar que las fronteras, con Alemania y Austria, estén más ampliamente abiertas que ahora, para que haya posibilidades de difusión suficientes. Es T. Burckhardt quien se ocupa más particularmente de esta cuestión; yo había pensado que quizás podríais escribirle al respecto, pero he sabido que había dejado Basilea recientemente y que vive ahora en Berna, y no sé todavía su nueva dirección; sin embargo, podríais también escribir al Dr. J.A. Cuttat, Département Politique Fédéral, en Berne.

Los "Etudes Traditionnelles" han retomado su publicación desde finales de 1945; pero, a causa de las dificultades y del costo actual de la impresión y del papel, sólo puede hacerse que aparezcan dos números por trimestre, pues de otro modo habría sido preciso aumentar excesivamente el precio de suscripción.- Calvelle continúa siempre allí, pero ahora hay que dirigirle la correspondencia a la Librería Chacornac. Ha preparado un libro sobre el Ocultismo, pero todavía querría ponerlo a punto, y, como sólo dispone de muy poco tiempo, no sé cuando podrá conseguirlo, ni por consiguiente cuando estará listo para aparecer.

Un libro de F. Schuon está en impresión y aparecerá pronto; actualmente termina la preparación de otro volumen; la traducción italiana del primero, hecha también por Rocco, no tardará sin duda mucho, y va a ser editada por Laterza.

Se ocupan en este momento de reeditar mis antiguas obras, que estaban todas agotadas desde hacía largo tiempo ya; las nuevas ediciones de "Autorité spirituelle" y de los "Etats multiples de l'être" han salido el último mes, pero, por la lentitud inverosímil del correo, aún no las he visto. "L'Homme et son devenir", ya reeditado en 1941 (sólo lo he sabido tras la reanudación de las comunicaciones), está en este momento imprimiéndose, y he recibido últimamente una parte de las pruebas de "Orient et Occident".- A este propósito, olvidaba deciros que el "Règne de la Quantité", aparecido en 1945, se ha agotado en menos de tres meses, de modo que ha hecho falta reeditararlo ya el último año.

He aquí, creo, casi, todas las novedades interesantes; espero igualmente que mi carta os llegará esta vez.

Mis mejores votos por su restablecimiento, y siempre muy cordiales saludos

28 de febrero de 1948

"Ciertamente, no es tampoco imposible que "algo" se haya aprovechado de la ocasión para actuar contra usted; pero lo que se ve poco claro es de dónde ha venido eso y el porqué. Sobre esto, en lo que me dice hay cosas que me hacen recordar lo que a mí mismo me ocurrió en 1939, cuando durante seis meses estuve tumbado en el lecho sin poderme girar ni hacer ningún movimiento. Para todos, se habría tratado de una crisis reumática, pero en realidad se trataba de muy otra cosa y sabemos muy bien quién hacía inconscientemente de vehículo para una influencia maléfica (era la segunda vez que aquello ocurría, pero la primera vez la cosa había sido menos grave). Se tomaron medidas para alejarlo y a fin de que no pudiese ya retornar a Egipto y desde entonces no se ha comprobado nada semejante. Os digo esto para que veáis si no podría haber ocurrido algo similar en torno a usted, pero, naturalmente, a distancia temporal no es posible darse cuenta exactamente de ello.

(...)

Yo también he estado mucho tiempo sin noticias de De Giorgio, pero finalmente me ha escrito de nuevo y hemos retomado nuestra correspondencia; parece que siga siendo el mismo siempre, con su estado de salud que desgraciadamente deja mucho que desear(...)

"Por lo referente a los maleficios, hay una gran diferencia entre los verdaderos brujos, como aquellos con los que se ha relacionado, y los simples "ocultistas"; estos, a pesar de sus pretensiones, nunca consiguen resultados reales. Cuando me dice que estas acciones no deberían poder alcanzar a aquellos que tienen elevada estatura espiritual, hay que distinguir. Si se refiere al dominio psíquico y mental, tiene completamente razón, pero las cosas son distintas en el dominio corpóreo, en el cual puede ser alcanzado cualquiera. Por lo demás, dado que, según la tradición, unos brujos lograron enfermar al mismo Profeta, no veo realmente quién podría enorgullecerse de quedar al margen de sus ataques"

"Puesto que me pide informaciones sobre mi edad, tengo ahora 62 años: sabía que debía de ser usted más joven que yo, pero no creía que la diferencia fuese tan grande. En lo concerniente a la fotografía, lamento no poder contentarle, pero la verdad es que no tengo ninguna, y ello por múltiples razones. Antes que nada, está lo que podría llamarse la cuestión de principio, que me compromete, como usted dice, a desechar todo aquello que tiene un carácter simplemente individual; pero, además de eso, me he percatado de que la cosa podía ser peligrosa: hace quince años, fui informado de que cierto abogado buscaba procurarse una foto mía, diciendo que estaba dispuesto a pagarla a cualquier precio: nunca he sabido lo que quisiera verdaderamente hacer con ella, pero, en todo caso, es cierto que sus intenciones no eran benévolas; puesto que nunca se sabe demasiado dónde puede perderse una fotografía, ihe concluido que era mucho más prudente no hacerse ninguna!"

13 de junio de 1948

"En el fondo, el problema doctrinal del que me habla, es menos difícil de lo que puede parecer a primera vista. Todo Hombre Verdadero ha realizado todas las posibilidades del estado humano, pero cada uno en un modo que le es propio y en virtud del cual él se diferencia de los otros. Además, si no fuese así, ¿cómo podría haber sitio incluso para seres que no han alcanzado tal grado? A un nivel diferente, eso vale también para el Hombre Trascendente (otro ideal extremo-oriental) y para el jīvan-mukta (el "liberado en vida" hindú); pero se trata entonces de la totalidad de posibilidades de todos los estados sólo que, aunque pueda parecer singular, es un hecho que los seres que han alcanzado un mismo grado tal vez pueden ser, en cierto sentido, indiscernibles desde el exterior, hasta en lo referente a la apariencia corpórea; en efecto, hay quienes encarnan un "tipo" no teniendo ya nada de individual, lo que ocurre principalmente en aquellos que explican ciertas funciones especiales; el "tipo" entonces es el de la misma función, lo que puede hacer creer incluso que sea siempre el mismo ser el que la ejerce en el curso de un período de diversos siglos, mientras, en realidad, se trata de algo bastante diverso".

24 de junio de 1948

"Sobre lo que me dice acerca del fin de un ciclo, se trata ciertamente de algo difícil de exponer con toda la claridad deseable. Pero lo que hace falta comprender bien es que se trata, en cierto modo, de un "vuelco" imprevisto, con vistas a un nuevo inicio, y no de un reascenso gradual; ello, por el hecho mismo de que el punto más bajo (del ciclo) va a reunirse con el punto más alto. Por lo demás, no pueden existir ciclos verdaderamente cerrados, porque, siendo infinita la Posibilidad universal, no puede comportar ninguna repetición. La concepción de los ciclos cerrados sería, en el plano macrocósmico, el equivalente de lo que es la teoría de la reencarnación en el plano microcósmico, y una y otra caen ante las mismas objeciones. En cuanto a una representación en términos de espirales no cerradas de modo que el inicio y el final estén solamente en correspondencia, sin confundirse, no creo que se pueda asimilar a una doctrina evolucionista porque sólo simbólicamente los ciclos vienen presentados como sucesivos, y ello basta evidentemente para que no sea cuestión de una evolución. Al respecto, puede presentar dificultad solamente la tendencia, demasiado difundida, a extender el punto de vista temporal a dominios a los cuales no puede ser aplicado en modo alguno".

18 de abril de 1949

"Por mi parte, como he estado vinculado desde los 22 o los 23 años a organizaciones iniciáticas, tanto orientales como occidentales, podéis daros cuenta por ello que la suposición que consideraréis no podría aplicárseme en modo alguno en lo que me concierne".

(...)

La manera paródica y caricaturesca con la cual (Gustav Meyrink) ha presentado frecuentemente esos datos, da una impresión verdaderamente siniestra (es de lamentar que no pueda contaros por carta todas las dificultades que he tenido para reparar ciertas consecuencias maléficas de su Rostro Verde); además, sus relaciones con la escuela de Bô Yin Râ (...) no son tampoco, desde luego, un indicio muy favorable"

13 de junio de 1949

"Con relación a lo que dije la última vez referente a mi vinculación a organizaciones iniciáticas, (si bien no me agrada en absoluto el hablar de estas cosas que en suma no pueden interesar a ninguno aparte de mí) respondía a esta frase de su precedente carta: " ... lo más frecuentemente fuera de esa secta se ha encontrado quien ha sido capaz de mayor comprensión de hecho de cosas iniciáticas, cosa que quizás se ha verificado en sus mismas relaciones " Esto me había hecho temer que pensase después que, en mi caso, pudiese tratarse de una de aquellas pretendidas iniciaciones carentes de cualquier vinculación regular, las cuales, por mi parte, no puedo considerar mas que como puramente imaginarias. Incidentalmente, le señalaré que, en los Aperçus, he dedicado un capítulo entero para explicar las razones según las cuales la palabra "secta" es absolutamente inadmisibile en casos como aquellos a los cuales usted la aplica en la frase en cuestión.

Usted dice que, en los Aperçus, no se habla de organizaciones hermético-cristianas; pero al contrario, las he mencionado expresamente en la misma nota a la cual usted se refiere, y si no he hablado más largamente, es porque aquellas de las que he podido conocer su existencia, no admiten más que un número de miembros tan restringido que se las puede considerar como prácticamente inaccesibles. Veo también que usted no había comprendido exactamente en qué sentido hablaba de "cuestiones complejas"; con eso quería solamente decir que abarca en realidad muchos otros elementos además de los que puedan conocerse con un estudio hecho "desde el exterior"; por lo tanto, es todo lo contrario de una reserva como usted había pensado"

(...)

Hay ciertamente casos en los cuales una influencia de la contra-iniciación es claramente visible, y hay que incluir en ellos los casos en los cuales datos tradicionales son presentados de una forma intencionalmente "paródica"; y, en particular, el caso de Meyrink, lo que, entiéndase bien, no quiere decir que él haya tenido conciencia clara de la influencia que se ejercía así sobre él. Me sorprende, por ello, que parezca usted tener cierta estima por Meyrink, y también porque, además, él se había adherido al movimiento de Bô Yin Râ, por el cual no habéis manifestado ninguna consideración. A este propósito, es necesario que yo haga una rectificación: existe ciertamente en Bô Yin Râ una parte de charlatanería y de mistificación, pero hay también alguna otra cosa, ya que él había estado ligado a una organización muy singular, cuya sede se encontraba en alguna parte del Turquestán, y que representaba una especie de Tantrismo más o menos desviado. Puedo afirmarlo con certeza (y soy quizá el único) porque, cuando el futuro Bô Yin Râ no se llamaba aún más que Joseph Schneider y estudiaba pintura en

París, algunos miembros de la susodicha organización me lo presentaron un día como el único Europeo que formaba parte de ella. Más tarde, he visto también el retrato que Bô Yin Râ había hecho de su "Maestro", y que era perfectamente reconocible para mí; en aquella ocasión, por lo demás, pude comprobar que los mismos discípulos suyos más cercanos no conocían absolutamente nada de todo eso, y yo me he cuidado bien de hacerles saber lo que conocía!".

(...)

"Cuando hablo de la Masonería sin especificar, me refiero a la Masonería propiamente dicha, comprendiendo exclusivamente los tres grados de Aprendiz, Compañero y Maestro, a los cuales se pueden añadir solamente los grados ingleses de Mark y Royal Arch, grados totalmente desconocidos en la Masonería "continental". En cuanto a la multiplicidad de grados a la que aludís, es evidente que las conexiones que se han querido establecer entre ellos son del todo artificiales. Cualquiera que sea el modo en el cual han venido, por así decir, a injertarse en torno a la Masonería, no forman parte integrante de ella. Otro punto sobre el que querría atraer vuestra atención es que cuando decís que las logias que no se han adherido al "cisma" (que dio origen a la Masonería politizada e ideológica) no han hecho nada para detener o rectificar sus consecuencias, parece que no tenéis en cuenta cosas que tienen cierta importancia, como el restablecimiento del grado de Maestro, del todo ignorado por la Masonería de 1717, o la acción de la "Gran Logia de los Antiguos", cuya existencia independiente continuó hasta 1813. Tengo la impresión que tenéis únicamente en cuenta aquello en lo que se ha convertido la Masonería a partir de cierto período en Francia y en Italia y que no conocéis todo lo referente a la Masonería anglosajona".

Carta del 20 de julio de 1949

"Sobre el problema de la Masonería creo que es muy difícil entendernos. En lo que me decís al respecto hay algunas cosas que en cierto modo me dejan perplejo. Primeramente, me hacéis decir (sin ninguna restricción, mientras que yo he precisado que se trataba sólo del Occidente) que las únicas organizaciones iniciáticas existentes son el Compañerazgo y la Masonería. Parece que no tenéis en cuenta organizaciones iniciáticas orientales que existen, algunas de las cuales tienen miembros más o menos numerosos en la misma Europa. Otro punto: he dicho que en el mismo mundo occidental subsisten (además de la Masonería) ciertas organizaciones vinculadas con el esoterismo cristiano y procedentes del Medioevo. No he insistido sobre ellas porque son tan cerradas (una de las que conozco más particularmente tiene un número de componentes rigurosamente limitado a doce) que la posibilidad de ser admitidos allí está prácticamente fuera de lugar (...). La fecha de 1717 no señala el origen de la Masonería sino de su degeneración, lo que es muy distinto. Por otro lado, para poder hablar de la utilización de "residuos psíquicos" (de vestigios) en aquel período, habría que suponer que la Masonería operativa hubiese por entonces cesado de existir, cosa que no es cierta, porque existe todavía en diversos países, mientras que en Inglaterra entre 1717 y 1813 interviene eficazmente para completar ciertas cosas y regular otras, al menos en la medida en que ello era posible en una Masonería reducida a no ser ya más que especulativa... Por otra parte, cuando hay una filia-

ción regular y legítima la degeneración no interrumpe la transmisión iniciática; ésta reduce solamente su eficacia, al menos en general, porque a pesar de todo puede haber excepciones. En cuanto a la acción anti-tradicional de la Masonería de la que habláis, habría que hacer algunas diferenciaciones, por ejemplo, entre la Masonería anglosajona y la latina, pero, en todo caso, ello sólo demuestra la incompreensión de los miembros de una u otra organización masónica: pura cuestión de hecho, y no de principio. En el fondo, lo que se podría decir es que la Masonería ha sido la víctima de infiltraciones del espíritu moderno, como en el orden exotérico la misma Iglesia católica lo es actualmente, y cada vez más. Entiéndase bien, no quiera buscar el convencer a nadie, sino sólo mostraros que el problema es bastante más complejo que cuanto parecéis creer”.

25 de julio de 1950

“Por lo que se refiere a la constitución de una Orden y a vuestro proyecto, no sé verdaderamente qué decir, porque si no es posible establecer una vinculación tradicional auténtica y regular, no se trataría más que de una asociación como tantas otras incluso aunque se considerase un lado “esotérico”, en tal caso podría dar lugar solamente a un simple “grupo de estudios” sin que correspondiera a ninguna realidad efectiva. No creo que, cualesquiera que puedan ser las intenciones, asociaciones más o menos exteriores, puedan dar resultados más o menos serios y, a mi parecer, habría más bien una pérdida de tiempo y de esfuerzos. En casos semejantes, de contentarse con una especie de “simulacros” creo que sea preferible el no hacer nada. Naturalmente, otra cosa sería si hubiese vinculación con una verdadera “cadena iniciática”, pero no veo más que usted su posibilidad”.

Extracto de 1948

“Puesto que me pide informaciones sobre mi edad, tengo ahora 62 años. Sabía que era usted más joven pero sin embargo no creía que la diferencia de edad fuese tan grande entre nosotros. Por lo que hace a mi fotografía, estoy desolado por no poder satisfaceros, pero la verdad es que no tengo ninguna, y esto por importantes razones (...) me he dado cuenta también de que eso podía ser peligroso; hace unos quince años fui informado de que cierto (...) buscaba procurarse mi fotografía diciendo que estaba dispuesto a dar cualquier precio; nunca he sabido lo que quería verdaderamente hacer, pero, de todas maneras, es cierto que sus intenciones no eran bienhechoras. Como nunca se sabe demasiado donde puede terminar una fotografía, he concluido que era mucho más prudente no hacérmelas.

Artículos escritos sobre Evola por otros autores

ARTÍCULOS POR EDUARD ALCÁNTARA

La gran cantidad de artículos de Alcantara son demasiado extensos para esta compilación.

Puede descargarse aquí gratuitamente una compilación en PDF, con todos sus artículos del blog "Septentrionis Lux" anteriores al 03-09-2014.

<https://www.mediafire.com/?ag8tk22gq3y8731>

O pueden visitarse el propio blog "Septentrionis lux":

<http://septentrionis.wordpress.com/>

Extraídos de la Biblioteca Evoliana:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/articulos-sobre-evola.php>

Tomo todos los artículos de la sección "artículos sobre Evola", excepto algunos que excluyo por tenerlos escritos en otro sitio o por una falta de interés evidente.

ANARQUISMO MÍTICO Y FILOSÓFICO, POR EL CENTRO DE ESTUDIOS EVOLIANOS

El texto que sigue corresponde a una conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Evolianos de la República Argentina, el 16 de diciembre de 2004 y fue publicada por primera vez en la web de esta asociación. Cierta lectura de "Caballar el Tigre" puede ser considerada "anarquista" (algo difícil si tenemos en cuenta que Evola siempre consideró, incluso en sus últimos artículos, que la jerarquía y la autoridad eran los valores fundamentales a defender) y ponerse en el mismo plano de otras corrientes sociopolíticas contemporáneas.

ANARQUISMO MÍTICO Y FILOSÓFICO

I – Anarquismo Mítico y Filosófico

Como todo pensamiento político, el anarquismo ha tenido diferentes puntos de vista. Una importante cantidad de intelectuales sitúan al nacimiento del anarquismo en el siglo XIX, cuando podemos hallar en la Metamorfosis de Ovidio, una mención a un sistema político de similares características que se lo hallaría en el inicio de una Edad de Oro, donde no habría leyes, jueces ni nada que se le parezca para sancionar a los ciudadanos, puesto que entre ellos existía una visión del mundo similar. Asimismo, no podemos olvidar a las comunidades anarquistas como los seguidores del Patriarca Gnóstico Carpócrates de Alejandría que fundó comunidades cristianas en el norte de África y en España en el siglo II. Diferente al anarquismo filosófico del siglo XIX, que sitúa al anarquismo al final de la historia humana, como un proceso evolutivo, tal como fue formulado de manera similar el paraíso comunista de Karl Marx.

Dentro de esta corriente del siglo XIX, se destacaron autores como William Godwin, Proudhon, Max Stirner, Bakunin, etc.. Stirner, el más importante exponente del individualismo anarquista, fue en contra no sólo del Estado, sino en contra de la Sociedad; fue más lejos que cualquier pensador anarquista convirtiendo al hombre en el Absoluto, la nada creadora, en ser belicoso por naturaleza que lucha por la propiedad de sí mismo, la "propiedad del único", rechazando al Estado, la burguesía, las instituciones sociales y educativas, la familia, las leyes. Destruir las ilusiones para descubrirse a sí mismo y ser dueño de sí mismo.

Su principal obra, "El único y su propiedad", fue recibida con hostilidad por Karl Marx, quien lo ve como una amenaza a todo su materialismo dialéctico, a lo que se dedicará con esmero a refutar sus ideas. Así, el anarquismo filosófico comienza a verse como amenaza al marxismo.

Posteriormente, será Bakunin el que desafiará el crecimiento del comunismo. Este pensador anarquista, marcará la diferencia con los otros, puesto que si dicho movimiento logró cierta presencia en la lucha social, será gracias a él. Es impensable el sindicalismo anarquista sin Bakunin (recordemos a FORJA en la historia Argentina, y la famosa "Semana Trágica" de 1919). Europa quizás nunca

habría presenciado un movimiento político anarquista organizado, sino hubiese sido por la labor activa de Bakunin.

II – Anarquismo, Liberalismo y Socialismo

El surgimiento del anarquismo filosófico, está enlazado a la crisis social post-medieval. La burguesía comienza a establecer relaciones con las viejas aristocracias, en tanto se demolían los gremios y asociaciones que protegían a los pequeños productores. Ante el crecimiento del comercio y las manufacturas, los viejos gremios medievales eran una traba a ese nuevo desarrollo. Los pequeños artesanos y productores agrícolas, comenzaban a quedar desamparados ante el crecimiento de la competencia, en tanto crecían los derechos monopolistas en manos de grandes compañías industriales, agrícolas y comerciales.

Surgieron en esa época de transición dos corrientes de protesta: el Liberalismo Radical, que pretendía reformas parlamentarias para frenar el poder del Estado, y el Anarquismo. Los liberales (Locke) consideraban a la propiedad como un derecho natural, y le legaban la responsabilidad al Estado para que protegiera la misma de ataques internos y externos, permitiendo así el libre intercambio de mercaderías. Los anarquistas en cambio, decían que el Estado protege la propiedad de los ricos, y que las leyes favorecen la concentración de la propiedad. Para los anarquistas, se debía crear una sociedad igualitaria de productores pequeños y económicamente autónomos, libres de privilegios o distinciones clasistas, donde el Estado sería innecesario.

Se considera al Anarquismo una ampliación radical del Liberalismo. Esto significa, que tiene más similitudes con el Liberalismo que con el Socialismo. Sin embargo, con este último hubo alianzas, siendo que lo único en que coincidían era en la estrategia revolucionaria contra el poder burgués. Durante el siglo XX, el anarquismo participó en dos importantes acontecimientos: la Revolución Rusa de 1917 y la Guerra Civil Española de 1936. En ambas, el enemigo principal que se les manifestó, fueron los comunistas, los que llegaron a hacer ejecuciones en masa de militantes anarquistas.

El anarquismo tuvo su primera gran derrota cuando Marx se adueña de la Primera Internacional, luego de acalorados debates con Bakunin. Dicha hegemonía se mantuvo hasta 1991, con la desintegración de la URSS. Desde entonces, surgirán nuevas corrientes del pensamiento anarquista, pero de todas ellas, la que aquí queremos rescatar por su nueva orientación, es el anarquismo ontológico, que tiene al británico Peter Lamborn Wilson, más conocido como Hakim Bey como su principal exponente.

III – El Anarquismo Ontológico de Hakim Bey

Se torna dificultoso poder definir el concepto del anarquismo ontológico, puesto que es una forma de encarar la realidad, donde no se necesitan teorías que cierren en sí mismas, sino acciones que tienden a despojar al hombre de preceptos modernos. El anarquismo ontológico es un desafío abierto a la sociedad actual, donde el Yo es puesto a prueba, para ver si es capaz de cuestionarse

ciertos comportamientos y pensamientos que se manifiestan mecánicamente. Su lenguaje principal, es lo que Hakim Bey denomina el "terrorismo poético", una forma brusca pero profunda de rechazar las convenciones de toda sociedad organizada en torno a ilusiones.

Ante la crisis espiritual que afecta principalmente a Occidente, propone Hakim Bey un nomadismo psíquico, un retorno al paleolítico, siendo mas realista que simbólico este último concepto. Como él dice, "se busca la transmutación de la cultura basura en oro contestatario". Su frase principal es "El Caos nunca murió", donde para él, seria el espacio donde la libertad se vive a pleno, en tanto que ve al Orden como la presentación de una serie de estructuras políticas, sociales, culturales, educativas, policiales; en sí, límites impuestos a la mente que debe poseer una naturaleza de libertad plena. Ese Orden actual, no hace más que aprisionar al hombre poniéndole por encima, leyes de una civilización que se detiene en el tiempo, para congelar y matar el Espíritu.

Bey nos dice que el Caos es derrotado por dioses jóvenes, moralistas, por sacerdotes y banqueros, señores que quieren siervos y no hombres libres. Seguidor de grupos sufíes no muy ortodoxos, plantea la jihad espiritual, la rebelión contra la civilización moderna.

El modelo social de lucha que plantea Hakim Bey, es la de la pandilla, del grupo de salteadores que tiene su propia ley. Ese es el sentido del paleolítico, la banda de cazadores y recolectores que erraban por los bosques y desiertos de una tierra antigua sin dioses tiranos.

Hace pocos años, se estrenó una película, en la cual, uno de sus realizadores, estuvo influido por los escritos de este autor. La película se llamaba "El Club de la Pelea" donde se describe un hombre sumiso al sistema económico y moral, que se le plantea una ruptura mental que lo lleva a crear un mundo real donde podía estar fuera del sistema atacándolo, burlándose del mismo continuamente.

Esto nos lleva a estudiar el aporte que consideramos el mas interesante de la obra de Hakim Bey: el concepto de TAZ, es decir, la Zona Temporalmente Autónoma.

IV – Zona Temporalmente Autónoma (TAZ)

Existe una coincidencia semántica con el pensador tradicionalista italiano, Julius Evola: Ambos autores utilizan el término "rebelión" como forma de reacción ante los síntomas de la decadencia espiritual y material del Hombre.

Para Hakim Bey, el planteo de una Revolución, implica un proceso de transformaciones donde se va de una situación caótica a un nuevo Orden, pero, un Orden al fin. El escritor nos dice: "¿Cómo es que todo mundo puesto patas arriba siempre termina por enderezarse? ¿Por qué siempre a toda revolución sigue una reacción, como una temporada en el infierno?"¹. De esta manera, un Orden dentro del Kali Yuga, implicaría retornar a una forma de conservadurismo decadente. Implica la

frustración de ideales revolucionarios iniciales, ante las reacciones naturales de los que quieren volver las cosas a su cause normal, saliendo del CAOS.

H.B. utiliza los términos de "rebelión", "revuelta" e "insurrección", que implicaría "un momento que salta por encima del tiempo, que viola la "ley" de la historia". En este caso, estamos muy cercanos al concepto evoliano del "idealismo mágico".

Redondeando estas ideas: en tanto la Revolución es un proceso que va del CAOS a un Orden determinado, la rebelión que plantea H.B. es temporal: es un acto extra-ordinario, que busca cambiar el mundo y no adaptarse a él, que busca vivir la utopía y no conformarse con un Orden a medias.

Pero, si no hay un Orden determinado a crearse por parte de los anarquistas ontológicos, ¿de dónde parte la rebelión y a dónde retorna la misma una vez desatada? Allí H.B. nos habla de la TAZ, las Zonas Temporalmente Autónomas, que es un lugar físico que permite justamente un desarrollo de la libertad interior. Hay que aclarar, que la TAZ no es un concepto abstracto, sino real e histórico .. aunque esta siempre quiso manifestarse por fuera de la Historia.

Uno de los ejemplos que trata H.B., es la utopía pirata. Menciona fundamentalmente el período comprendido entre el siglo XVI y XVII. En América, la zona del Caribe es muy conocida por su historia de piratas, y el autor nos habla de la famosa Isla de la Tortuga que fue el refugio de los barcos piratas y de todo delincuente que transitó esos rumbos alejados de la civilización. Era una isla al norte de Haití, de 180 km. Cuadrados, con un mar rodeado de tiburones. En dicha isla, no existía ninguna autoridad, leyes, códigos de comercio, impuestos, y todo aquello a lo que hoy estamos sometidos para poder pertenecer a un determinado sistema social. \$ Ellos supieron crear un sistema por fuera del Sistema, o sea, un anti-sistema, el CAOS, el lugar donde un anarquismo ontológico podía encontrar cause para su desarrollo. Si hablamos de la gente que componía los barcos piratas, hallaremos que eran de distintas razas: negros, blancos, asiáticos; distintas religiones, diferente educación y clase social de la cual quedaron desheredados: todos estaban en pie de igualdad, pero no una igualdad colectivista, sino guerrera.

Esta TAZ, esa Zona Temporalmente Autónoma que fue la Isla de la Tortuga, no duro muchos años; y esa es justamente la característica de la TAZ, su limitación en el tiempo, que según H.B. como mucho, puede durar la vida de una persona, no mas de eso, puesto que el Sistema ira en su búsqueda para destruirla. Veamos como el autor define la TAZ:

"El TAZ es como una revuelta que no se engancha con el Estado, una operación guerrillera que libera un área - de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla".²

Es la estrategia de la barricada, que cuando esta viene a ser destruida, es abandonada, y levantada en otro lugar. Es el ámbito de la Internet, donde uno ingresa

1 Hakim Bey. TAZ. Zona Temporalmente Autónoma. <http://www.merzmail.net/zona.htm>

2 Hakim Bey. Ob. Cit.

para criticar el sistema a través de una página web, y cuando esta cae, vuelve a aparecer en otro lugar.

Pero, sigamos con los ejemplos históricos que H.B. utiliza para describir su concepto de TAZ. En este caso, citamos un párrafo completo, con el objetivo de que puedan apreciar todos los elementos vulgares, artísticos, esotéricos, poéticos del pensador, que parece mezclar la realidad con la fantasía, con la utopía y con lo oculto. Esta forma de escribir, que como hemos dicho anteriormente, él ha definido como “terrorismo poético”:

“Por tanto, de entre los experimentos del periodo de Entreguerras me concentraré si no en la alocada república de Fiume, que es mucho menos conocida, y no se organizó para perdurar.”

“Gabriele D’Annunzio, poeta decadente, artista, músico, esteta, mujeriego, atrevido pionero aeronáutico, mago negro, genio y canalla, emergió de la I Guerra Mundial como un héroe con un pequeño ejército a sus órdenes: los “Arditi”. A falta de aventuras, decidió capturar la ciudad de Fiume en Yugoslavia y entregársela a Italia. Después de una ceremonia necromántica junto a su querida en un cementerio de Venecia partió a la conquista de Fiume, y triunfó sin mayores problemas. Sin embargo Italia rechazó su generosa oferta; el primer ministro lo tachó de loco.”

“En un arrebató, D’Annunzio decidió declarar la independencia y comprobar por cuanto tiempo podría salirse con la suya. Junto a uno de sus amigos anarquistas escribió la Constitución, que declaraba la música como el fundamento central del Estado. Los miembros de la marina (desertores y anarcosindicalistas marítimos de Milán) se autodenominaron los Uscochi, en honor de los desaparecidos piratas que una vez vivieron en islas cercanas a la costa saqueando barcos venecianos y otomanos. Los mudemos Uscochi triunfaron en algunos golpes salvajes: las ricas naves italianas dieron de pronto un futuro a la república: dinero en las arcas! Artistas, bohemios, aventureros, anarquistas (D’Annunzio mantenía correspondencia con Malatesta) fugitivos y expatriados, homosexuales, dandis militares (el uniforme era negro con la calavera y los huesos pirata; robada más tarde por las SS) y reformistas chalados de toda índole (incluyendo a budistas, teósofos y vedantistas) empezaron a presentarse en Fiume en manadas. La fiesta nunca acababa. Cada mañana D’Annunzio leía poesía y manifiestos desde el balcón; cada noche un concierto, después fuegos artificiales. Esto constituía toda la actividad del gobierno. Dieciocho meses más tarde, cuando se acabaron el vino y el dinero y la flota italiana se presentó, porfió y voleó unos cuantos proyectiles al palacio municipal, nadie tenía ya fuerzas para resistir.”

(...). En algunos aspectos fue la última de las utopías piratas (o el único ejemplo moderno); en otros aspectos quizás, fue muy posiblemente la primera TAZ moderna.”³

³ Idem.

V - La TAZ en la Historia Argentina

Llegados a este punto, nos preguntamos: ¿puede hallarse un ejemplo de la TAZ en nuestra historia argentina? ¿Pudo haber hallado H.B. un ejemplo para aportar a su trabajo?. La respuesta es afirmativa, y ello lo encontramos nada mas y nada menos, que en nuestra obra cumbre de la literatura argentina: El Martín Fierro.

Esta obra, cuyo protagonista es una creación del autor, representa la confrontación entre la “Civilización” y la “Barbarie”, y forzando un poco los términos, entre la Modernidad y la Tradición. El tiempo en que se desarrolla este poema guachesco es durante el período de la organización nacional, entendido este como la adaptación de un país de carácter católico, libre y guerrero, al sistema constitucional liberal, laico, de desacralización del poder político en post de las ideologías que apuntalaron, reforzaron a la Modernidad.

Martín Fierro es el arquetipo de la “Barbarie”; el Hombre que no acepta una “Civilización” ajena a su cultura, que quiere obligarle a adoptar una nueva forma de vida, a riesgo de perderla si no obedece. Por tal motivo, Martín Fierro huye más allá de la frontera sur, a vivir con los indios. Leemos en esta obra:

"Yo sé que los caciques

ampan a los cristianos,

y que los tratan de "hermanos"

Cuando se van por su gusto

A que andar pasando sustos ...

Alcemos el poncho y vamos".

La Frontera, las tolдерías, son la TAZ que supo existir en la Argentina. Allí, los hombres que estaban fuera de la ley, encontraron la libertad: fueron quienes desertaban del nuevo ejército constitucional, ladrones de ganado, asesinos, esclavos, muchachos jóvenes que huían de sus casas optando por la libertad que se vivía mas allá de la frontera. También existieron ejemplos de mujeres que cautivas de los indios, tuvieron familia, y que al regresar a la civilización, no pudieron acostumbrarse y regresaron con los indios. Martín Fierro nos describe la vida libre, hasta holgazana de vivir con los indios:

"Allá no hay que trabajar

Vive uno como un señor

De cuando en cuando un malón

Y si de él sale con vida

Lo pasa echado panza arriba

Mirando dar güelta el sol."

Lo cierto es, que no existía mucha diferencia entre la toltería y el medio rural. La diferencia comenzó a ampliarse a medida que crecían las leyes y la coerción y se perdía la libertad que el gaucho conocía. La frontera pasa a convertirse no solo en una válvula de escape para las tensiones sociales, sino también, para las existenciales.

Pero del arquetipo, pasemos también a un ejemplo concreto, a un hombre que la literatura retrató varias veces en novelas, cuentos y obras de teatro, a lo que se le sumará muchos relatos acerca del lugar que utilizó para escapar de la "civilización". Este hombre que hemos elegido al azar, se llamó Cervando Cardozo, conocido como Calandria por su hermosa voz para el canto. Fue un gaucho que nació en 1839 y fallece -muerto por la policía- en 1879. Tuvo una vida como cualquiera de su tiempo, pero a diferencia que decidió luchar cuando la institucionalización política del país comenzó a querer robarle su libertad. Él se incorpora a la última montonera de la historia nacional, la comandada por el caudillo entrerriano Ricardo López Jordán, al que la historia oficial, lo acusa de haber participado en asesinar al caudillo Justo J. de Urquiza, quién para entonces, era el principal responsable de las transformaciones políticas del país. Calandria peleará junto a López Jordán, y al ser derrotado su levantamiento, es obligado a incorporarse a un ejército de frontera. Calandria no acepta, y deserta. Nace así su vida de matrero, que la vivirá dentro de la provincia de Entre Ríos en la denominada Selva de Montiel, donde las fuerzas policiales jamás podrían capturarlo.

Aquí nos adentramos a una nueva TAZ: el monte. En muchas tradiciones, los bosques representan lugares prohibidos, donde abundan espíritus, criaturas fantásticas, y en donde se corría peligro de hallar una muerte horrenda. Uno de los ejemplos mas conocidos por todos, son los bosques de Sherwood donde encontraron refugio varios "fuera de la ley" que luego seguirían al famoso Roobin Hood.

En nuestra tierra, los montes representaban el lugar donde los gauchos matreros se escondían, donde hechiceros, curanderos, brujas, opas y deformes tenían su guarida. Es también el sitio donde los aquelarres se realizaban, que bien expresados están en nuestras canciones populares; por ejemplo en La Salamanca de Arturo Dávalos, dice su estribillo: "Y en las noches de luna se puede sentir, / a Mandinga y los diablos cantar", o Bailarín de los Montes de Peteco Carabajal, en su estribillo también dice: "Soy bailarín de los montes / nacido en la Salamanca".

Aquí haremos una breve profundización de este tema de La Salamanca: originalmente, la leyenda parte de España, de la región de Salamanca. Allí, se encontraban las famosas cuevas donde alquimistas, magos, kabbalistas, gnósticos, y otros, se reunían en secreto para eludir las persecuciones de la Inquisición. Como allí se efectuaban todo tipo de enseñanzas de carácter iniciático, quedo una leyenda negativa impulsada desde el clero católico de la época, donde allí se invocaba al demonio; y es por eso, que todo el proceso del que ingresa a la Salamanca hasta llegar frente al Diablo, es de carácter iniciático .. pero, hacia lo inferior. Es por eso, que se dice, que en la actualidad, hay dos entradas a la Salamanca con resultados diferentes, uno de ascenso y otro de descenso. La Salamanca, es para la TAZ argentina, el modelo de iniciación, en tanto se logre hallar "la otra puerta".

Retomando, la Selva de Montiel (llamada así, por lo impenetrable de la misma) fue el refugio de muchos, como Calandria, que se resistieron al cambio, a perder su libertad y apego a la tradición a causa – como dice un motivo popular entrerriano – de la reja del arado, de la división de la tierra y del alambrado. Estos matreros conservaron en pequeña escala parte de la figura que representaron en otro momento los Caudillos, puesto que tenían un respeto y comprensión hacia los pobladores, y estos terminaban siendo cómplices silenciosos de las aventuras de estos outsiders.

Cito aquí, un párrafo de la obra de teatro "Calandria" de Martiniano Leguizamón, estrenada en 1896. En este fragmento que leeré, habla el gaucho matrero frente a la tumba de su Madre:

"¡Triste destino el mío! ¡Sin un rancho, sin familia, sin un día de reposo! ... ¡Tendré al fin que entregarme vensido a mis perseguidores! ... Y ¿pa qué? ¿Por salvar el número uno? ... ¿Por el placer de vivir? ... ¡No, si la libertad que me ofrecen no had ser más que una carnada! No; no agarro. ¡Qué me van a perdonar las mil diabluras que le he jugao a la polesía! ¡Me he reído tanto de ella y la he burlao tan fiero! ... (Riendo) ¡La verdá que esto es como dice el refrán: andar el mundo al revés, el sorro corriendo al perro y el ladrón detrás del jues! ... ¡Bah ... si el que no nació pa el cielo al ñudo mira pa arriba!"⁴

Calandria no fue el único de estos gauchos matreros. Nuestro Atahualpa Yupanqui fue un gaucho matrero en los años '30. Luego de una fallida revolución radical en la que participó, huyo a Entre Ríos y se ocultó en la Selva de Montiel. Fue en esa época que compuso la canción "Sin caballo y en Montiel".

Pero avancemos más en esta construcción de la TAZ en nuestra tierra. Si el gaucho matrero es una representación, en pequeña escala, del Caudillo, ¿dónde podemos hallar una figura de tal magnitud que cuadre con el modelo del anarquismo ontológico?. Podremos hallar verdaderas sorpresas en nuestra historia nacional. Una de ellas, es la del joven Juan Facundo Quiroga, el "Tigre de los Llanos", que por las descripciones que se hicieron sobre su persona, nos atrevemos a decir que fue uno de los primeros líderes anarcas que hubo en nuestra historia nacional.

Sarmiento, que conoció a Quiroga en su etapa juvenil -no ya la adulta donde se comenzaría a preocuparse por la forma organizativa que debía lograrse con la Confederación Argentina-, en su "Facundo", entre el odio y la admiración escribe estas palabras sobre Quiroga:

"Toda la vida publica de Quiroga me parece resumida en estos datos. Veo en ellos el hombre grande, el hombre genio a su pesar, sin saberlo él, el César, el Tamerlán, el Mahoma. Ha nacido así, y no es culpa suya; se abajará en las escalas sociales para mandar, para dominar, para combatir el poder de la ciudad, la partida de la policía. Si le ofrecen una plaza en los ejércitos la desdeñará, porque no tiene paciencia para aguardar los ascensos, porque hay mucha sujeción, muchas trabas puestas a la independencia individual, hay generales que pesan sobre él, hay una casaca que oprime el cuerpo y una táctica que regla los pasos

4 Leguizamón, Martiniano. Calandria. Del Viejo Tiempo. Edit. Solar/Hachette – Buenos Aires 1961. P.47.

itodo es insufrible!. La vida de a caballo, la vida de peligros y emociones fuertes han acerado su espíritu y endurecido su corazón; tiene odio invencible, instintivo, contra las leyes que lo han perseguido, contra los jueces que lo han condenado, contra toda esa sociedad y esa organización de que se ha sustraído desde la infancia y que lo mira con prevención y menosprecio. (...) Facundo es un tipo de barbarie primitiva; no conoció sujeción de ningún género; su cólera era la de las fieras ...”⁵

Y como todo anarca, Quiroga no era de los hombres que querían sentarse en un escritorio a gobernar lo que mucho le había costado conseguir. Sus batallas nunca finalizaron. Citamos nuevamente a Sarmiento:

“Quiroga, en su larga carrera, jamás se ha encargado del gobierno organizado, que abandonaba siempre a otros. Momento grande y espectral para los pueblos es siempre aquel en que una mano vigorosa se apodera de sus destinos. Las instituciones se afirman o ceden su lugar a otras nuevas más fecundas en resultados, o más confortables con las ideas que predominan. (...)”

“No así cuando predomina una fuerza extraña a la civilización, cuando Atila se apodera de Roma, o Tamerlán recorre las llanuras asiáticas; los escombros quedan, pero en vano iría después a removerlos la mano de la filosofía para buscar debajo de ellos las plantas vigorosas que nacieran con el abono nutritivo de la sangre humana. Facundo, genio bárbaro, se apodera de su país; las tradiciones de gobierno desaparecen, las formas se degradan, las leyes son un juguete en manos torpes; y en medio de esta destrucción efectuada por las pisadas de los caballos, nada se sustituye, nada se establece”.⁶

Aquí se ven con claridad los conceptos de H.B. de psiquismo nómada y de un retorno al paleolítico.

VI – Anarquismo Ontológico y Tradición

Hasta aquí, hemos trazado un paralelismo entre el concepto de la TAZ de H.B. y nuestra historia nacional. Nuestra tarea a continuación es ver a donde nos puede llevar el anarquismo ontológico.

Esta postura, la creemos positiva para el impulso de un Nihilismo Activo, que consistirá en construir bases de acción que son la TAZ: su acción es destructora, de rechazo a los valores y estructuras de pensamiento de la Modernidad. El anarquismo ontológico ha sabido descubrir en la historia a los outsiders del sistema, y este tema, es una eterna preocupación de la filosofía política contemporánea. Por ejemplo, uno de los pensadores más importantes del neoliberalismo, Robert Nozick⁷, recientemente fallecido, nos habla de un estado de naturaleza donde paso a paso se va construyendo el Estado Liberal ideal para la sociedad actual. Nos habla de una Asociación de Protección Dominante, donde unos trabajan y otros toman el papel de defender a la comunidad de los agresores externos. De

⁵ Sarmiento, Domingo F. Facundo. Civilización y Barbarie. Ed. Calpe – Madrid, 1924. p.106-107

⁶ Sarmiento, Domingo F. Ob. Cit. p. 123.

⁷ Nozick, Robert. Anarquía, Estado y Utopía. FCE – Buenos Aires, 1991.

allí, se pasa al Estado Ultramínimo, que tiene como objetivo, justamente, incorporar a los outsiders .. a los fuera de la ley. Supuestamente, para Nozick, los outsiders se integrarían a la sociedad al ofrecerles protección gratuita para que puedan vivir en paz, lo que denominó principio de compensación. Dicho intento teórico fracasa, sobrándonos ejemplos reales para comprobarlo históricamente. El anarca no necesita que nadie lo proteja. El es libre de vivir y morir en su propia Ley.⁸

El Anarquismo Ontológico ha tenido una importante repercusión en los jóvenes, y esta idea de la TAZ hasta fue llevada al cine. La película “El Club de la Pelea” con Eduard Norton y Brad Pitt como actores principales, nos presenta la atmósfera de una generación de jóvenes sin ideales, con futuro incierto y, sobre todo, la revelación absoluta de su propia soledad en el mundo. Allí, como en Doctor Jekyll y Mister Hyde, hay un hombre que no se atreve a liberarse de sus propias cadenas, a vivir el mundo sin tratar de controlarlo.

Una película como el Club de la Pelea nos muestra que estamos solos, que no hay nadie allá afuera con los brazos abiertos esperándonos. Uno de los personajes de esta película, Tyler Durden, en su discurso donde inaugura su TAZ, el Club de la Pelea, viviendo en un edificio abandonado en ruinas y rodeado de jóvenes rebeldes, dice: Veo en el Club a los hombres más listos y fuertes, veo tanto potencial y veo que se desperdicia. Dios mío, una generación vendiendo gasolina, sirviendo mesas, esclavos de cuello blanco y todos esos anuncios que promueven el desear autos y ropas con marcas de un tipo que nos dicta cómo debemos vernos. Hacemos trabajos odiosos para comprar lo innecesario, hijos en medio de la Historia sin propósito ni lugar...

Como nos dice con certeza H.B.: “El capitalismo, que afirma producir el Orden mediante la reproducción del deseo, de hecho se origina en la producción de la escasez, y sólo puede reproducirse en la insatisfacción, la negación y la alienación.”.⁹

Y, en ese Club de la Pelea, los que lo integran, justamente, aprenden a pelear y no a huir ... aprenden a reconciliarse con su propio pasado, a vencer el miedo y la angustiada realidad materialista; y en el fondo, siempre manifestándose una lucha existencial.

Julius Evola, en su obra “El Arco y la Clava”, en oposición a ciertos movimientos juveniles modernos, describe una nueva orientación denominada anarquismo de derecha: aquí, nos habla de muchachos que no pierden su idealismo luego de

⁸ Existe una diferencia entre el anarquismo (los “ismos”) y el anarca, concepción que esta más cercana a la filosofía de Max Stirner. El escritor mexicano José Luis Ontiveros, nos da una explicación del mismo: “El anarca es un autoexiliado de la sociedad. El anarca es, también, un solitario, que cree en el valor incondicional y absoluto de los actos. A diferencia del anarquista, el anarca ha dejado de confiar en la bondad natural del ser humano, y en utopías y fórmulas filantrópicas que salven o rediman a la humanidad. Su ser se funda, en el sentido original de la voz griega anarkhos “sin mando”, pero su autoridad individualista reconoce principios como la disciplina y la moral de la guerra, su combate se libra contra cuando menos dos o tres enemigos, su ámbito es el bosque, el fuego, la montaña en donde el hombre debe abandonar la máscara de la sociabilidad, para retornar a la experiencia primigenia, al ser que se otorga a sí mismo la voluntad”. Ontiveros, José Luis. Apología a la Barbarie. Ediciones Barbarroja – España 1992. p. 38.

⁹ Hakim Bey. Ob. Cit.

pasar los 30 años. Jóvenes con un entusiasmo e impulso desmesurados, "con una entrega incondicionada, de un desapego respecto de la existencia burguesa y de los intereses puramente materiales y egoístas"¹⁰. Una generación que puede hallarse en el presente, que asuman valores como el coraje, la lealtad, el desprecio a la mentira, "la incapacidad de traicionar, la superioridad ante cualquier mezquino egoísmo y ante cualquier bajo interés"¹¹; todos valores que están por encima del "bien" y del "mal", que no caen en un plano moral, sino ontológico. Es mantenerse de pie con principios inmerso en un clima social desfavorable, agresivo; capaz de luchar por una causa perdida con una fuerza y energía sobrenatural, que termina inspirando el terror en sus rivales, y entre estos quizás, uno que logre despertar ante lo que creyó como una amenaza. Pocos hombres como estos, serían capaces de detener ejércitos en algún acantilado de la antigua Grecia, o, en los tiempos que hoy vivimos, tomar una Isla del Atlántico Sur sin matar ningún civil o soldado enemigo.

Pero, a diferencia de H.B., la TAZ, el anarquismo ontológico sólo puede ser considerado como una estrategia para la aceleración de los tiempos; pero, dentro de esa TAZ, deberán recrearse los principios de una Orden, que deberá reconstruir el mundo arrasado basándose en los principios de la Tradición Primordial.

Lo que nos separará siempre de la postura anarquista frente a la tradicional, es la aspiración de edificar un Estado Orgánico, Tradicional, y a confrontar un igualitarismo de proclama con las Jerarquías Espirituales. Como en un tiempo estuvieron unidos el Socialismo y el Anarquismo en la estrategia revolucionaria, en el presente, el Anarquismo Ontológico sigue el mismo camino postulado por el pensador italiano Julius Evola, de cabalgar el tigre, de controlar el proceso de decadencia para estar presentes el día en que el Tiempo se detenga. Quizás, cuando llegue ese día, ambas posturas estén unidas en la tarea de construir una nueva Civilización que sea inicio de una nueva Era.

En similitud el caso argentino, sin un Juan Facundo Quiroga que comenzó a desafiar la autoridad iluminista del Partido Unitario, en los años '20 del siglo XIX, sumergiéndose al país en la anarquía junto con otros Caudillos, no hubiese llegado una década mas tarde, un Juan Manuel de Rosas a comenzar a edificar la Santa Confederación Argentina: ambos son parte del Ser y del Devenir; ambos parte de la "Barbarie" en oposición al anti - espíritu alienante de la "Civilización". El anarca y el Soberano Gibelino terminan juntos trayendo el alma del Desierto a las ciudades sin Luz interior.

No queremos concluir esta exposición sin volver a retrotraernos a nuestra tradición folclórica, a la TAZ que intentó resistir el avance de la Modernidad. Hoy, aquí reunidos, hemos conformado una TAZ. Y cuando cada uno de nosotros se haya marchado y las luces de este lugar se apaguen, la TAZ se disolverá para luego crearse en otros lugares. El espíritu rebelde del Martín Fierro, está en nosotros viviendo a través de todos estos años.

Charla dictada el día 16 de Diciembre de 2004 en el Centro de Estudios Evolianos, Buenos Aires, Argentina

¹⁰ Evola, Julius. El Arco y la Clava. Editorial Heracles – Buenos Aires 1999. p. 244.

¹¹ Evola, Julius. Ob. Cit. p. 245.

Concluimos con un fragmento de un poema con el cual nos identificamos, dedicado al gaucho Calandria, que murió peleando en su propia ley y soñando permanecer por siempre libre en su Selva de Montiel:

*"En mí se ha reencarnado el alma de un matrero,
como la de Calandria, el errabundo aquél,
que amaba la espesura, igual que el puma fiero,
y que amplió las leyendas del bravío Montiel"*

UN ESTILO DE VIDA PARA LA CASTA DE LOS GUERREROS, POR JULIÁN RÁMIREZ

El artículo siguiente escrito por el autor tradicionalista Juan Ramírez, ha sido recuperado de la web del Centro de Estudios Evolianos de la República Argentina. Ramírez El autor explicar de forma clara y sintética que los lineamientos generales del pensamiento tradicional alternativo, no es una plataforma electoral, ni una monótona crítica de la dirigencia y la corrupción, sino principalmente la formulación de una concepción del mundo. Lo esencial de las posiciones de Evola en este tema ha sido extraído de "Metafísica de la Guerra" y "Doctrina Aria de Lucha y Victoria".

UN ESTILO DE VIDA PARA LA CASTA DE LOS GUERREROS

En el nº 11 de El Fortín nos referíamos a la necesidad de reconstruir la casta de los guerreros y a las consideraciones allí vertidas nos remitimos, En esta breve nota expondremos algunas ideas relativas a las pautas generales que apunten al estilo de vida de los guerreros.

La tradición

No hablamos de un nuevo estilo de vida. A esta altura de la frenética y agitada degradación general todo lo nuevo no hace sino profundizar la caída de este mundo. Hay que recuperar las antiguas normas y conductas hoy totalmente olvidadas. Tradición sí, novedades no.

Y cuando decimos Tradición tal concepto no se debe confundir con el utilizado por los grupos católicos tradicionales los cuales son tradicionalistas a medias, o menos que a medias, ni mucho menos con los círculos tradicionalistas folclóricos. Por Tradición entendemos la primacía de lo trascendente y de lo espiritual, en total oposición al mundo moderno, intrascendente y materialista. Nos referimos a una Tradición primordial, que puede rastrearse en todas las antiguas civilizaciones, y en las cuales las religiones no son sino manifestaciones parciales.

Posibilidad de crearse un espíritu inmortal

Julius Evola en "Los hombres y las ruinas" (Editorial Heracles, Bs. As. 1994) dice: "Es necesario sentir como evidente que, más allá de la vida terrestre, hay una vida más alta, porque sólo quien siente así dispone de una fuerza intangible e imbatible..."

Es decir, la casta de los guerreros no se puede reconstruir en base a individuos sumidos en una vida intrascendente, materialista, burguesa y consumista, que se acuerdan del más allá cuando están próximos a la muerte, o cuando cumplen – algunos de ellos – con la misa dominguera, o con ceremonias tales como el bautismo y el casamiento.

El más allá, lo sagrado, lo trascendente, deben estar presentes en todos los actos de esta vida, deben impregnar cada conducta y decisión, deben ser asumidos como una realidad, más real que la sensible y que la científica.

Sin una firme creencia en la posibilidad de la inmortalidad del espíritu, salvando así al alma, no puede haber guerreros en el sentido tradicional, en cambio sólo habrá desesperados y románticos extraviados por algún mito moderno.

Austeridad y sobriedad

La vida de un guerrero es incompatible con lo superfluo y con la abundancia consumista. El correr todo el día desesperadamente tras consumos innecesarios, llevando una vida de apuro y de agitación, de corridas y de superactivismo, impide dedicar tiempo a lo superior. Por supuesto que no nos referimos a los millones de argentinos que soportan extremas necesidades materiales, pero, como lo expresa Julius Evola en la obra arriba citada: "Pero también individualmente las cualidades que en un hombre valen más y que lo hacen verdaderamente tal muchas veces se despiertan en un clima duro, incluso de indigencia y de injusticia, de modo tal que se le convierten en un desafío, y con lo cual él es puesto espiritualmente a prueba".

Desapego

La casta de los guerreros debe practicar activamente el desapego respecto del mundo moderno. Con esto no queremos significar que se debe estar apartado de lo cotidiano, sino comprometerse con ello lo menos posible. Calma, impasibilidad, frialdad, no compromiso con lo contingente y pasajero, no dejarse dominar por pasiones y emociones, aunque se las tenga, estar en el mundo sin dejarse engañar por él.

No emprender acciones parciales

El mundo moderno ha llegado a tal grado de materialismo, degradación y caída, que ya es imposible lograr una reacción tradicional a partir de algún componente del mismo. Las reacciones parciales que se intenten lo único que conseguirán será prolongar la agonía y darle armas a la subversión globalizadora. La última tentativa de rescatar ciertos aspectos tradicionales de la civilización occidental fue derrotada en la Segunda Guerra mundial. Desde entonces la mundialización materialista avanza como una aplanadora incontenible, derribando Estados nacionales, instituciones tradicionales y religiones.

No nos pongamos pues en su camino, dejemos que el alud baje de al montaña y cumpla su destino. Hacerlo sería como tratar de detener un río que ya cae por la catarata. Entretanto la casta de los guerreros en silencio seguirá afilando las espadas.

Estrategia sin tiempo

La estrategia de la casta de los guerreros no tiene un tiempo dentro del cual deban inexorablemente cumplirse ciertos hechos. Ésa es la concepción moderna del tiempo. El hombre actual considera al tiempo como algo vacío que a cada momento debe ser llenado con su acción agitada, frenética, carente de reflexión, con su superactivismo que linda con lo irracional.

“No tengo tiempo”, “estoy apurado”, “no me alcanza el día”, son frases que escuchamos todos los días y que señalan una forma de vida que conduce a lo subhumano, a la enfermedad física y moral.

La casta de los guerreros en cambio no se suma a esa concepción del tiempo. Tiene su propio ritmo que se desarrolla no en el tiempo de instantes que se suceden sincrónicamente, sino en el cumplimiento de etapas cuya aceleración o desaceleración dependerá de la mayor o menor caída de la modernidad en su colapso inevitable.

En el “Martín Fierro” se dice: “El tiempo sólo es tardanza de lo que está por venir”. Para la casta de los guerreros lo que está por venir es su propio accionar.

No colaborar. resistencia

Debe negarse y rechazarse toda colaboración con autoridades estatales, con partidos políticos y con instituciones del mundo moderno. Hacerlo sería caer en una trampa pues esa colaboración les otorga apoyo, crea falsas ilusiones y expectativas.

Ese peligro acecha a muchos en épocas electorales como la actual. Hay que combatir la teoría del “mal menor”. El mal no se combate con otro mal sino con lo mejor y lo superior.

Existe en nuestro pueblo una inclinación al facilismo, a la creencia de que las cosas pueden cambiar y mejorar sin esfuerzo, que se pueden mitigar muchos males sin eliminarlos de raíz.

Es tarea de la casta de los guerreros combatir a estas tendencias para así agrupar a los mejores. La esperanza nacerá cuando se pierda la última ilusión.

El peligro del economicismo

La casta de los guerreros debe evitar muchos peligros. Por la brevedad de la nota ahora nos referiremos sólo a uno de ellos. Se trata de aquella sugerencia progresista, humanitaria, populista, marxista o liberal, que se refiere a “que antes se tiene que pensar en satisfacer las necesidades materiales, proveyendo a dar lo necesario a todos (y también lo superfluo), antes hay que hacer progresar la investigación científica, antes se tienen que resolver todos los problemas que se presenten y se presentarán al hombre, relativos a la existencia física, al mundo y al futuro y después, pero mucho después, se podrá pensar en los problemas del Espíritu” (La magia como ciencia del espíritu, Tomo I, grupo Los Dióscuros, Ed. Heracles, 1996).

En al misma obra (tomo III) “se reclama en efecto a quienes se hacen disponibles para una acción de reconstrucción tradicional que superen el prejuicio materialista, hábilmente insinuado por la subversión también en el alma de los mejores”. Las fuerzas modernas pretenden hacer creer que para la obra de expansión de una Idea son “necesarios ingentes medios económicos, propagandísticos, etc. Ello es falso, en cuanto es la misma potencia de la Idea la que concluye confiriendo a quienes son sus portadores aquella Fortuna, en sentido romano, que necesariamente concluirá poniendo a su servicio también los instrumentos materiales de expansión”.

Y todo esto viene a cuenta por aquel dicho de “prima mangiare, dopo filosofare”, que condiciona a los guerreros a quedar determinados por los enemigos y totalmente limitados en sus posibilidades.

Acción impersonal y descondicionada

La acción de los guerreros debe distinguirse de la “acción” como vulgarmente se entiende. Esta última es un accionar interesado, en beneficio del individuo, con miras únicamente materiales. Es decir, es condicionado, no libre.

La acción de los guerreros en cambio es impersonal, más allá del individuo, es decir, libre, sin condicionamientos. Acción producto de un espíritu inasible, implacable, sin ataduras con emociones, ni mitos terrenales, y que va más allá del éxito o de la derrota temporal, pero eso sí, siempre trascendente en el plano eterno.

Gran guerra y pequeña guerra santa

En la tradición islámica se habla de la gran guerra santa y de la pequeña guerra santa. La gran guerra santa es la interior, en la cual por un proceso de ascesis se intenta doblegar al enemigo interior que todos llevamos adentro. Una vez logrado ello, la pequeña guerra santa contra el enemigo exterior resulta triunfante.

Esta idea debe ser una de las fundamentales de la casta de los guerreros. Una gran fortaleza espiritual, lograda a fuerza de constancia, valentía, decisión y voluntad, será la base para la reconstrucción.

Los que intenten el difícil pero no imposible camino, no teman encontrarse solos porque pronto conocerán a otros que siguen la misma senda, y en última instancia, un hombre fuerte nunca lo es tanto que cuando está en soledad.

Organización para pocos

La casta de los guerreros, con los lineamientos que anteceden, es para pocos. “Muchos son los llamados y pocos lo elegidos”, aunque en este caso hay que sentir profundamente que uno mismo se elige, por su propia dignidad y honor. Minoría de minorías como lo fue a lo largo de toda la historia, pero minoría poseedora de una cualidad superior y de accionar trascendente, para así echar las bases de un Estado fundado en principios sagrados.

Ni un millón de ignorantes hacen a un sabio, ni un millón de votos un guerrero.

El espíritu aristocrático de la más primordial tradición de la humanidad, la anti-democracia, la jerarquía, el reconocimiento de las desigualdades, el honor, la valentía y la firme convicción de saber para qué se vive y, llegado el caso, para qué vale la pena morir, serán las normas.

San Carlos de Bariloche, abril de 1999.

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN CASTELLANA DE IMPERIALISMO PAGANO, POR MARCOS GHIO

Reproducimos la introducción a la edición castellana de "Imperialismo Pagano" publicada por la editorial argentina Herakles y realizada por Marcos Ghio, presidente del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires. "Imperialismo Pagano" es una obr, casi podríamos decir, de juventud de Evola. Llama la atención la energía puesta por el autor en sus puntos de vista anticristianos que, posteriormente, a medida que iba madurando y profundizando en las ideas tradicionales, fue modificando y moderando, aunque sin abandonar por completo jamás. Recomendamos la lectura de esta obra y la introducción realizada por Ghio.

IMPERIALISMO PAGANO

La obra que a continuación presentamos es uno de los primeros escritos de Julius Evola, correspondiente a su etapa juvenil, cuando apenas contaba con 30 años de edad, en 1928, y en el momento en el cual se hallaba transitando por el último tramo de su experiencia mágica e iniciática a través del Grupo de Ur¹.

Pero además Imperialismo Pagano tiene una significativa importancia en la trayectoria del pensamiento de nuestro autor pues representa su primer intento serio por acceder a un público más vasto que el que en cambio leía las muy especializadas monografías elaboradas por dicho grupo. Y ello estará motivado por un acontecimiento significativo en la sociedad de su tiempo, el que trataremos brevemente de exponer. En aquel entonces Italia se hallaba transitando desde hacía nueve años por la experiencia fascista, movimiento que pretendía representar un cambio radical con respecto al sistema político propio de la modernidad, es decir, el régimen partidocrático hasta ese entonces vigente y heredero de los ideales del Risorgimento y de su antecedente, la Revolución Francesa, el cual, en líneas generales, presentaba en ese entonces caracteres muy semejantes a los que con tanto dramatismo vivimos en nuestros días. Frente a la ineptitud y corrupción reinante entre la clase política que llevaba al país hacia una incesante decadencia y disgregación, el fascismo representaba un movimiento de reacción que apelaba a las reservas morales y espirituales existentes en la nación italiana intentando, en el plano político y cultural, asumir una actitud de neta oposición a las dos principales ideologías en las que se dividía la modernidad: el capitalismo liberal y el socialismo marxista. Pero el fascismo, según Evola, si es que quería tener realmente éxito, debía profundizar aun más en su rechazo del sistema vigente, llegando hasta las últimas consecuencias de la modernidad al atacar su fundamento cuasi-religioso acerca de cuya pureza justamente ambas ideologías gemelas disputaban entre sí su representación: el dogma de la democracia. Y ante ello no era suficiente con negar algunas de las consecuencias de ésta, tales como el parlamentarismo o el clientelismo, sino que había que ir hasta la raíz última de dicha creencia, sosteniendo principios que fueran realmente alternativos y que incursionaran en la instancia decisiva que la determinaba, pues de lo contrario, si la crítica no llegaba hasta el final, se ter-

¹ Tales monografías han sido publicadas al castellano por esta editorial en una colección de siete tomos bajo el título de "La Magia como ciencia del espíritu".

minaba favoreciendo la continuidad del sistema y con el tiempo iba a significar el fracaso de dicho movimiento, lo cual fue lamentablemente lo que habría de suceder más tarde.

En su crítica al régimen democrático, un gran mérito de Mussolini había sido el de haber reivindicado un principio esencial inserto en la tradición itálica, cual era la idea de Imperio y de Roma como centro espiritual del mismo, dador de sentido y orden a todo el Occidente durante una vasta etapa de su historia. Pero aun dicha idea, si no era llevada hasta el final de su significado, es decir, hasta el concepto que de la misma primara en la antigüedad, se corría el peligro de convertirla en una mera consecuencia última de un valor también moderno cual es un nacionalismo irredentista y extremo, el que, si bien buscaba fundar un imperio, lo hacía tan sólo en función de satisfacer necesidades económicas basadas en un mero acrecentamiento del poder material. Nos hallaríamos entonces con la idea moderna de imperialismo, el que no representa otra cosa que una extensión de la economía, queriendo significarse con ello además el otro irrefutable dogma moderno de que los hombres en última instancia sólo se movilizan en la vida en función de satisfacer apetitos materiales y que por lo tanto la política y el imperio no serían sino la consecuencia o "superestructura" de dicha disciplina. Sin embargo, así como no es cierto que lo económico es lo esencial en el hombre y lo que en última instancia determina todas sus actividades, y aun reconociendo que actualmente la economía se ha convertido en el destino de las personas, no lo es consecuentemente la idea de que siempre haya sido así en todos los tiempos, en especial en aquellos en que no fue la clase burguesa la gestora de la historia. Justamente la idea romana de imperio representa una corroboración de lo aquí manifestado, ella era la expresión de un principio espiritual y sacro, de carácter metafísico, volcado a la esfera política, siendo la economía en cambio para la misma una disciplina auxiliar y meramente subsidiaria. El romano buscaba el imperio, más que para poder vender sus productos y comerciar mejor, más que para enriquecerse, tal como acontece con los actuales "imperialismos", para plasmar en la existencia una idea de justicia y de sacralidad; y era dentro de tal contexto místico como Roma se erguía a sí misma como el centro espiritual del universo, en el cual los distintos pueblos de la tierra hallaban un orden superior a su mera inmediatez y a sus apetitos materiales, consistente en un equilibrio dador de sentido último a sus acciones. Así como el alma es el centro ordenador de un cuerpo evitando por su acción que sus partes se desintegren en una lucha incesante entre sí y en un flujo espontáneo hacia la nada, el Imperio es ese mismo orden superior en el seno de los pueblos y partes diferentes en que se compone una civilización, o aun la humanidad en su conjunto, de arribarse a la idea última de Imperio universal.

Lo originario de Roma es que en la misma la idea de sacralidad nunca estuvo separada del destino político de tal ciudad. Dios no era una entidad abstracta del "otro mundo", al que había que buscar escapándose de éste, sino que estaba presente en forma viva, aquí y ahora, a través de personas que lo expresaban con sus acciones y ritos y entre éstas se destacaba por encima de todas y de manera eminente el Emperador Romano, el cual era la manifestación viviente más plena de la divinidad sobre la Tierra.

Pero sin embargo la idea de Roma a través de su historia incluía también a otro movimiento religioso que se afincó más tarde en su seno y que, desde su misma

sede y apartándose en sus orígenes de su espíritu esencial, se irguió también como un centro espiritual durante un largo período que abarcara dos mil años hasta nuestros días. El mismo trastocó el concepto de espíritu y de sacralidad, generó un hiato entre este mundo y el otro mundo y al hombre de ser divino que era eminentemente, representado como tal por el emperador y por los dioses, lo convirtió en criatura pecadora y miserable a merced de una gracia impartida por un Dios omnipotente y caprichoso.

Ante tal dicotomía, el fascismo, si quería volver realmente al espíritu de Roma, debía efectuar en primer término la necesaria discriminación entre estas dos tendencias antagónicas coexistentes en sí misma y luego, en forma decidida, enarbolar en todos sus principios el primer espíritu originario, que era de carácter pagano y no cristiano. Porque el gran enigma y significado último de Roma es que desde su mismo seno y de manera tangible se gestaron los dos grandes procesos antagónicos de la historia universal: el que asienta sus valores en el mundo de la tradición, siendo el paganismo una representación del mismo y el que en cambio, a través del cristianismo, precipitará el rumbo moderno en el que nos hallamos y que vivimos en forma multiplicada hoy en día. Y ésta es pues la idea central que aparece en la obra que aquí presentamos: el cristianismo no es lo opuesto a la modernidad, sino la causa lejana y el origen de esta última. El cristianismo representa en sus comienzos la fase acelerativa del movimiento de desvío de la tradición de Occidente y no su coronación como en cambio pretende el güelfismo, el que falsamente intenta considerarlo como la consecuencia natural del espíritu romano.

Fue justamente, dentro del contexto de ordenamiento de las instituciones sociales que se había planteado en ese entonces el régimen, que Mussolini decidió zanjar un viejo conflicto existente desde hacía varias décadas en el seno de la sociedad entre el Estado y la Iglesia. En efecto, desde 1870, culminando, tras la conquista de Roma, el proceso unificador de la nación italiana, el papa derrotado se había recluido en el palacio del Vaticano considerándose desde ese entonces en condición de prisionero y desconociendo así los derechos del gobierno peninsular a la soberanía sobre la ciudad eterna. Mussolini, con la intención de sanear esa vieja herida y poder así pacificar su país, pergeñó entonces un acuerdo con la Iglesia. A cambio del reconocimiento por parte de ésta del Estado italiano y de Roma como capital del mismo, le otorgaba una serie de concesiones históricas, tales como la enseñanza religiosa, la prohibición del divorcio y principalmente la asunción del catolicismo como la religión del Estado. Ante esta eventualidad, Evola y el grupo tradicionalista romano que se nucleaba a su alrededor, percibió el peligro de una acentuación de la tendencia hacia el aburguesamiento por parte del fascismo y consecuentemente una acentuación de las influencias deletéreas que se anidaban en su seno. Justamente al ser el cristianismo el origen de la modernidad y de la democracia, retornar a él y aceptarlo como fundamento espiritual del Estado iba a significar un paso hacia atrás y una traición a los ideales de la revolución que el fascismo pretendía efectuar. Fue así como surgió la idea de esta obra, primero en la forma de un folleto adjunto como una separata de una publicación adicta al régimen, *Crítica Fascista*, dirigida por un notorio jerarca del mismo, Giuseppe Bottai², con la intencionalidad de impedir la

² Es de destacar que Giuseppe Bottai fue uno de los integrantes del Gran Consejo Fascista que votara en Julio del 43 la destitución de Mussolini.

firma del Concordato con el Vaticano y lograr con su difusión el impulso hacia la constitución de un fascismo pagano y gibelino, es decir, opuesto al güelfismo y consecuentemente al ingreso de la Iglesia dentro del Estado.

La intencionalidad principal de dicho trabajo será entonces la de mostrar que del cristianismo habían emanado todas las herejías modernas, las mismas que en sus consecuencias el fascismo pretendía combatir. Al sostener la igualdad de todas las almas ante Dios y por ende la inmortalidad universal de todo ser con forma humana, el cristianismo había sentado las bases para que se instaurara con el tiempo el principio de la igualdad a nivel político y social y su consecuencia será posteriormente la democracia. En segundo lugar, como una expresión plebeya de rechazo por todo aquello que de divino había en la existencia, fue la religión que con más vigor había instalado el dualismo y el espíritu de la escisión entre todo lo viviente, el que fue extendiéndose paulatinamente a todos los planos. Primero comenzó con un dualismo entre el hombre y Dios (vinculados ambos entre sí en una relación entre criatura y Creador), por lo que lo divino fue así recluido en otra esfera y dimensión diferente de este mundo, depreciándolo así a éste, reduciendo lo humano a una dimensión pecaminosa y corrupta, de la cual sólo sería posible salir mediante la gracia omnímoda de un Dios, el que, a través de la figura del sacerdote, solicita y exige la sumisión y la obediencia absoluta y ciega por parte del hombre para otorgar la "salvación". Desvalorizadas todas las obras humanas, como consecuencia de ello, a nivel social se producirá la desacralización del Estado, el que, cuando no es asimilado a la imagen del Anticristo en la figura del Emperador, en el mejor de los casos se convertirá tan sólo en el dispensador del bien común o en el auxiliar de la Iglesia en su labor de salvación de las almas y luego, en un vasto proceso de descenso que llega hasta nuestros días, llegaremos a la figura del Estado meramente económico y administrador, gobernado por el ministro de economía o por los grandes amos de las finanzas del planeta.

En segundo lugar tendremos un dualismo entre el hombre y la naturaleza. Depreciada la naturaleza a la mera condición de materia, expulsados de la misma sus dioses, y al ser convertido el mundo en un "valle de lágrimas" originariamente, en un tránsito provisorio para la "otra vida", la eternidad, dejando de ser así el lugar de las teofanías, el ámbito en el que se manifiesta el espíritu, terminará, del mismo modo que el Emperador suplantado por el ministro de economía, convirtiéndose en un territorio expoliable a voluntad, mensurable y cotizable a valores mercantiles, profundamente ajeno a nosotros mismos, y sobre el cual se podrán producir las mil y una depredaciones tecnológicas de nuestra era.

En consecuencia, si el fascismo quería verdaderamente ser una revolución en serio y adecuarse al espíritu romano, tenía una única solución posible cual era la de apartarse de la subversión cristiana, mantenerse ajeno a tal religión y tolerarla simplemente como podría hacerlo con las otras, aunque sin caer por ello en el laicismo, sino constituir un principio de sacralidad íntimamente asociado al Estado y a la figura arquetípica del Emperador, tal como se trasuntara de los principios de la paganidad romana y que fuera luego la esencia del gibelinismo en la Edad Media.

Dicho folleto, como era de esperarse, causó un profundo impacto en el ambiente cultural de la Italia fascista, generando duras réplicas de parte del Vaticano,

tomando en ese entonces la pluma de contestación entre otros el sacerdote Giuseppe Montini, más tarde papa con el nombre de Paulo VI, quien fuera el principal gestor del Concilio Vaticano II, el que revolucionaría la historia de la misma Iglesia acentuando, en consonancia con los tiempos últimos de socialismo y democracia, un retorno pleno a los orígenes judeocristianos más autóctonos que la constituyeron. Se recuerda entre estos escritos condenatorios a uno de ellos que se titulaba "Respuesta a Satanás", lo cual nos da una muestra del vigor en el que se llegara en dicho embate.

El escándalo que produjo esta sucesión de ataques, y debido a la influencia que la Iglesia y el güelfismo tenían en la sociedad de ese entonces, hizo que Evola fuera desautorizado por la revista que publicara su artículo, lo cual lo obligó entonces a elaborar una respuesta a partir de un libro que se tituló justamente Imperialismo Pagano, el que incluía la separata aparecida originariamente en tal publicación, acompañada de las réplicas elaboradas por Evola a los sectores güelfo-católicos. La aparición de dicha obra fue ahogada con un manto de silencio en la sociedad italiana de ese tiempo y no produjo en modo alguno los cambios de orientación que Evola deseaba. Sin embargo es de resaltarse aquí que, tras la firma del Concordato, la influencia de la Iglesia en la sociedad italiana iría, tal como Evola formulara en su obra, incrementándose notoriamente y fomentando a su vez la tendencia al aburguesamiento que él denunciara, tal como se revelará plenamente luego con la llegada de la "Liberación" en 1945 en donde ésta participaría activamente del poder influyendo decisivamente en la política de dicho país, inspirando en modo abierto y manifiesto al partido que lo gobernaría durante las primeras décadas de la posguerra hasta llegar a su decadencia final tras los escándalos mafiosos de Tangentópolis y del Banco Ambrosiano.

Sin embargo, un destino muy diferente habría de tener dicha obra cinco años más tarde, en 1933, en vísperas del acceso al poder en Alemania del Partido Nacional Socialista de Adolfo Hitler. Siempre acorde con sus principios tradicionalistas y gibelinos, Evola, en un intento por poder influir en el seno de la nueva reacción antidemocrática que se gestaba en tal país, resolvió intentar suerte nuevamente con otra edición de Imperialismo Pagano. Para tal efecto, y a fin de hacerla accesible al nuevo público lector, dicha obra fue totalmente revisada y traducida al alemán. Esta vez el éxito fue muy grande llegando hasta a agotarse. Se pensó, debido al impacto causado en el ambiente germánico, de manera equivocada que se trataba de un trabajo escrito por el principal exponente de una tendencia existente en el seno del régimen fascista, lo cual no era así en modo alguno, porque el tradicionalismo evoliano carecía de influencia efectiva en el régimen y la obra, tal como dijéramos, había sido profundamente ignorada por los medios locales.

Pero esta nueva versión, que es la que nosotros hemos tomado para la traducción al castellano, más allá del detalle anecdótico planteado, tendrá a nuestro entender una gran ventaja sobre la italiana inicial. Aquí, al no ser más el tema del Concordato el que determina el escrito, se permite evitar una serie de puntos polémicos y urticantes, producto de un debate fogoso y exasperado, no siempre ajustado a un clima de imparcialidad objetiva. Resulta indudable a nuestro entender que Imperialismo en la primera edición no hace una justicia adecuada respecto de todas las tendencias que habitaron en el cristianismo a lo largo de su historia milenaria. No está marcada la diferencia existente desde sus mismos

orígenes entre el influjo judaico y el helénico o clásico, el que aparecerá incluso en los mismos evangelistas. Esta distinción en cambio sí aparece en la nueva versión alemana, a través de la dicotomía que se establece entre catolicismo y cristianismo, la cual luego en su obra más madura, *Rebelión contra el mundo moderno*³, se instalará de manera más neta y marcada. De acuerdo a esta dicotomía que es, según lo reconoce nuestro autor, la misma que asumiera años antes el autor tradicionalista francés Charles Maurras, el cristianismo representa el lado negativo al haber sido una rebelión de esclavos, convirtiéndose en factor permanente de subversión y caos respecto de los valores tradicionales clásicos que se manifestaran a través de la paganidad. Ese primer cristianismo apocalíptico consideraba la inminencia del fin de los tiempos y el juicio final y concebía toda la realidad de este mundo como perversión y por lo tanto a la Roma pagana, en tanto personificación del Imperio tradicional, es decir la obra humana más elevada, como a la gran ramera de Babilonia. Dicho cristianismo tenía en común con el judaísmo la actitud mesiánica de sentirse el elegido en tanto depositario de tal profecía en exclusividad. Pero con el tiempo, al comprobarse el no cumplimiento de la misma, se fueron desarrollando con vigor dos tendencias antitéticas en su seno. Por un lado la de aquellos que continuaron depreciando a este mundo y fomentando en él todos los procesos subversivos en una inveterada lucha en contra del Estado y éste fue el judeo-cristianismo o simple cristianismo, del cual la imagen más plena ayer la tuviéramos con el Protestantismo y hoy en día con el Concilio Vaticano II; y por otro aquellos que, por el contrario, trataron de reinsertarse en el mundo buscando una síntesis o sincretismo con el saber pagano, y ello será propiamente el catolicismo. Dicha postura se manifestará en dos niveles. Por un lado con la asunción de doctrinas de filósofos paganos tales como Platón, Aristóteles o Plotino, como parte del patrimonio cultural de la Iglesia y por otro cuando el catolicismo acepta la figura del Emperador y la institución imperial incluso en una relación de subordinación y ello acontece en la fase del Sacro Imperio Romano Germánico el que, de acuerdo a Evola, representa el último intento no consumado en Occidente por constituir un orden universal basado en la Tradición. Sin embargo la Iglesia a lo largo de su historia nunca logró liberarse totalmente del espíritu judaico que se anidó en su seno. Y ello se manifestaría en la misma Edad Media en el conflicto por las investiduras, en la lucha entre güelfos y gibelinos. El güelfismo, en tanto continuidad histórica del judeo-cristianismo, fue la tendencia hacia la depreciación del Estado, al que le desconoció funciones espirituales, exigiéndole su subordinación al clero, de acuerdo al esquema judaico de dependencia del hombre respecto del Creador, del cual en la tierra el sacerdocio pretendía ser su representación.

Ahora bien, una vez que se ha formulado en tal modo el problema y se considera que el desvío de la Iglesia respecto del catolicismo se habría producido inicialmente no con el Concilio Vaticano II, tal como sostienen en la actualidad los grupos integristas, sino a través del güelfismo ¿cuál es la postura que debe sostenerse con respecto a ésta en relación a los principios tradicionales e iniciáticos? Vemos también aquí un cambio sustancial en relación a la primera edición de la obra. Mientras que allí se hablaba de una simple tolerancia del cristianismo como una religión más, acá encontramos una aceptación de la Iglesia como una institución necesaria para la sociedad, en tanto tiene que ser la encargada de agrupar a "los que creen". Así pues su punto de vista es al respecto el siguiente.

³ Véase J. Evola, *Rebelión contra el mundo moderno*, Ed. Heracles, Buenos Aires, 1994.

En primer lugar, en un mundo en el cual los valores del espíritu han sido expulsados por doquier, "el catolicismo es al menos algo", algo preferible antes que el laicismo y el cientificismo de la era actual. En segundo lugar, de acuerdo a lo que decía el filósofo Averroes y la Tradición en general, en tanto los hombres no son iguales, existen por lo tanto maneras diferentes de relacionarse con la divinidad. Están primeramente la de los que saben y luego aquella de los que creen. Los primeros son aquellos que tienen una visión directa de lo divino, porque, a través de un proceso ascético de elevación y vencimiento de sí mismos, han llegado a ser casi como de su misma naturaleza, y a ellos pues les corresponde ser los guías del resto de la comunidad. Éste es el sentido último que daba Platón cuando decía que los sabios debían gobernar, no entendiendo por tales a los meros "intelectuales" de hoy en día, sino a seres superiores en cuanto han sido capaces de modificar su naturaleza meramente humana. Por debajo de ellos se encuentran aquellos que no pueden ver, pero que sin embargo son capaces de creer en lo que los que son más les indican y por lo tanto los siguen, en tanto fieles. La Iglesia sólo puede ser aceptada en la medida en que se convierta en aquella institución que agrupe a estos últimos y por lo tanto renuncie a su exclusivismo, a considerarse como la depositaria excluyente de la espiritualidad y reconozca pues su función exotérica y la superioridad del Emperador, como representante máximo de los que saben. De este modo cumpliría con una función necesaria y útil para el ordenamiento de una sociedad normal.

Ante ello el güelfismo representa justamente la actitud contraria. Desdeñando la capacidad del hombre de relacionarse con Dios de manera directa, se yergue a sí mismo, en tanto Iglesia, como el intermediario obligado y necesario que permite alcanzarlo y "salvarse", condenando como luciférica y pecaminosa a la pretensión de querer conocer a Dios de frente en esta vida, y exigiendo en cambio que todos sean iguales en tanto que creyentes, es decir, como en la actual democracia, nivela por lo bajo, y por lo tanto exige que los que son realmente superiores se resignen a ser subordinados como cualquier otro respecto de quien sería el depositario de la fe, de la misma manera que en el actual sufragio universal todos valen por igual un voto.

Digamos además que otra diferencia entre las dos versiones es la perspectiva desde la cual se formulan los principios imperiales de la paganidad. Si en la italiana el punto a atacar era el del güelfismo que confundía Roma con el accionar histórico de la Iglesia, es decir, había aquí un conflicto entre dos formas de espiritualidad, solar una y lunar la otra, aquí, con el nacional socialismo, la problemática es muy diferente. El choque es contra las tendencias modernas que en el seno de dicho movimiento y con un carácter de notoria influencia, contrariamente al güelfismo, pecan en cambio por cientificistas, laicistas y, si bien se reivindicaban paganas lo hacen el sentido negativo de dicho término, es decir, el que la apologética cristiana le asignaba cuando hablaba de paganismo, por el que era reducido a un fenómeno meramente vitalista, y carente de cualquier espiritualidad. El carácter cientificista del nazismo se manifestará principalmente en su racismo biológico, por el cual reducirá lo humano a lo animal concibiendo la restauración de la raza aria germánica como el producto de una serie de cruces, similares a las que se operarían en el mundo animal. Dicho cientificismo, además de su connotación positivista, tiene un trasfondo moderno también en su herencia romántica y nacionalista. De acuerdo al aserto de Fichte de que no existen verdades universales, sino que lo verdadero es lo relativo al propio pue-

blo, el que nos proporciona un patrón de medida y guía para conducirse ante los hechos, la doctrina del principal teórico del nacional socialismo, Alfred Rosenberg interpreta la historia en clave puramente germánica. Así pues fenómenos regresivos desde el punto de vista tradicional, tales como la Reforma Protestante, las rebeliones campesinas, etc., en tanto fueron hechos por dicho pueblo, se convierten en positivos y rescatables. Lutero es para tal autor el libertador respecto de Roma, es decir, valiendo para él más el hecho de ser alemán que el de haber retrotraído al cristianismo hasta su raíz última judaica y bíblica, repudiando el "paganismo" y sincretismo católico. De la misma manera es también rechazado el Imperio y la dinastía de los Hohenstaufen, concebida como una dinastía traidora que impulsara en suelo germánico los intereses del imperialismo romano. Dicho desvío se asocia a su vez con tendencias socialistas de tal movimiento (de allí el sospechoso segundo nombre que llevaba adosado). No fue casual que en el mismo ciertos sectores extremos sostuvieran que el nazismo debía unirse con el comunismo soviético en una lucha atávica conjunta en contra de Roma que representaba el Occidente contra el cual lucharan los pueblos bárbaros. Y no era de extrañar esta apelación. Fue el mismo Lenin, nos hace notar Evola, quien manifestara que el gran enemigo del comunismo era el espíritu greco-romano. Tenemos así que desde puntos de vista opuestos, de la misma manera que el güelfismo, se consideraba acá también al cristianismo como una continuidad histórica de Roma. Agreguemos por último que no resulta para nada casual hoy en día, aunque afortunadamente en escala menor y casi insignificante, hallarnos nuevamente con esa misma confluencia nacional comunista, la cual afortunadamente no prosperara durante el régimen de Hitler⁴.

Como alternativa al nacionalismo moderno presente en tal movimiento Evola proponía, ya en 1933, la unión de las Dos Águilas, del Águila germánica y del Águila romana, rescatando en los dos casos la tradición imperial tal como aconteciera en la época de los Hohenstaufen, dinastía germánica, pero al mismo tiempo de carácter universal y romana. Para ello sostenía la irreversible necesidad de que ambas naciones y ambos movimientos fascistas, en el poder o a punto de estarlo, renunciaran por igual a sus nacionalismos extremos y que asumieran la idea de nación en tanto que en ésta, en su historia, se manifestara la idea de Imperio, esto es, en tanto que en ambas historias se hallasen puntos que permitiesen la adhesión política a un conjunto de ideales tradicionales y antimodernos. Para ello era indispensable remover una serie de prejuicios. En el caso italiano, había que superar la antigua idea, fundada en la lucha por la independencia, de que lo austro-germánico era lo enemigo, y que en cambio se estaba más cerca de los pueblos latinos, como Francia, por ejemplo. En verdad, si la problemática es vista desde el punto de vista de la Roma imperial, que es la verdadera y auténtica tradición que debe reconocer el movimiento fascista, fueron las naciones germánicas durante la primera guerra, con el Imperio Austro-Húngaro a la cabeza, las que estuvieron más cerca de dicho ideal, que Francia, Inglaterra y Estados Unidos democráticos y liberales. De la misma manera el nazismo debería liberarse del sentimiento antiromano, producto de una nacionalismo sectario y miope, y remitirse a los ejemplos imperiales hallables en su historia, aun en su remoto pasado de las tribus bárbaras, las que luego de un primer rechazo se

⁴ Respecto de una crítica del nacional comunismo desde la perspectiva de un pensamiento afín al de Julius Evola puede verse nuestro trabajo titulado "El Quinto estado: una réplica a Alexander Dugin" en El Fortín, N° 12, Buenos Aires, 1999.

asimilarían al ideal romano superior y otorgarían fuerza y vigor en la defensa del ideal imperial. Es de resaltar aquí que tal idea fue en gran medida profética en tanto que con muchos años de distancia pronosticó la constitución del Eje durante la Segunda Gran Guerra. Pero sin embargo hay que reconocer también que en ningún modo fueron los principios tradicionales sustentados por Evola los que estuvieron en la base de tal entendimiento.

También puede agregarse un hecho significativo en relación con las simpatías que Evola pudo haber despertado entre el público alemán y en especial en el régimen vigente en ese entonces. Si bien Imperialismo Pagano tuvo en su momento una muy buena acogida, no sucedió lo mismo con sus obras posteriores como la que editara sobre el tema de la raza, tales como La raza del espíritu⁵. Allí es interesante resaltar el rechazo que la misma produjo esta vez entre los sectores oficiales (en la cual por otro lado se ampliaban ciertas posturas ya manifestadas en la anterior) en tanto que era crítica con respecto al racismo biológico resaltando en cambio la dimensión del espíritu como un ámbito superior al del mero cuerpo y lugar en donde se operaba el ejercicio de la libertad por encima de los determinismos biológicos. En varios informes separados se lo califica a Evola como católico encubierto y figura determinada en su doctrina por su origen romano⁶. Tenemos así cómo desde perspectivas diferentes, el güelfismo por un lado y el nazismo biológico, en tanto exponente de un pensamiento antimetafísico, cientificista y moderno, por el otro, se rechaza el pensamiento de Evola.

Expliquemos finalmente un último punto. En su obra retrospectiva El camino del Cinabrio⁷, nuestro autor será singularmente crítico en relación al libro que aquí presentamos, empezando por el título que en su momento le eligiera. Atribuye su publicación a un exceso de fervor juvenil y a una carencia de medida producto de la edad. Incluso en distintas ocasiones se negará a que el mismo fuera reeditado en vida. Ello acontecerá tan sólo después de su muerte y en varios casos, sea a favor como en contra, servirá para resaltar el paganismo de Julius Evola, aunque obviándose a veces las especificaciones que el mismo merece y que de alguna manera hemos intentado efectuar aquí.

En relación con el título del mismo él manifestará lo poco feliz que habría sido elegir el nombre de Imperialismo el cual es un término que con frecuencia se confunde con los modernos fenómenos producto de los nacionalismos exasperados, justamente como una consecuencia última de la modernidad. Y pagano a su vez sería otra palabra equívoca pues es el término despectivo y descalificatorio que el cristianismo en su apologética atribuyó a quienes, viviendo en el campo, en los pagos, continuaban venerando a los dioses de una antigua religión, ya vaciada de todo significado espiritual, y que por lo tanto fueron los últimos en convertirse por fuerza de inercia a la nueva que triunfaba por doquier. Él sugiere

⁵ J. Evola, La raza del espíritu, Ed. Heracles, Buenos Aires, 1996.

⁶ En el primer apéndice de La raza del espíritu se transcribe un informe crítico de dicha obra efectuado por el Dr. Gross de la oficina política de las SS, totalmente crítica de la postura de Evola y acusándolo de criptocatólico. En la actualidad dicha objeción "racista" sobre Evola, el que por su origen romano estaría determinado en sus apreciaciones, es sostenida por el autor chileno Miguel Serrano.

⁷ J. Evola, El camino del cinabrio, Ed. Heracles, Buenos Aires, 1998.

más bien como términos pertinentes los de “Tradicionalismo o tradicionalidad romana”.

Más allá de que aun estos dos términos, a nuestro entender, podrían también producir equívocos, quizás mucho más en nuestra época en donde la confusión semántica ha arribado a extremos patológicos, hoy en día probablemente, luego de la aparición de nuevas palabras sustitutos, tales como globalización, Mundo Uno, Nuevo Orden Mundial, etc., haya quedado más liberada la palabra imperalismo e imperio en tanto son menos usadas que antes en sentido equívoco. Y con respecto a la palabra “pagano”, si bien es cierto que puede conducir también a confusiones, en especial por el mote despectivo con que es utilizada, puede sin embargo servir para reivindicar la existencia de otro tipo de espiritualidad en la antigüedad que agrupe a todo aquello que no ha sido cristiano. Y en cuanto al estilo, a veces violento asumido por el autor, lo reputamos sin embargo eficaz para los tiempos actuales. Quizás las frases cortas, categóricas y tajantes manifestadas a lo largo de toda la obra permitan a algunos una más rápida cercanía con el mundo de la Tradición que la que puedan producir en cambio obras más especializada y de mayor vuelo intelectual. Reputamos no obstante todo que Imperialismo Pagano es una calificación impactante, casi provocativa en tiempos como los actuales en los que no cabe presentarse ya con atenuaciones, y que de la lectura atenta de esta obra se evitará cualquier equívoco al respecto. Aunque la palabra final la tendrá siempre el público lector.

JULIUS EVOLA Y LA MASONERÍA, POR MARCOS GHIO

El texto de esta conferencia del profesor Marcos Ghio, fue dictado el 10 de octubre de 2001, en el Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires y la hemos recogido de su web. Evola, a pesar de haber colaborado con algunos masones pitagóricos dentro del Grupo de Ur, por él impulsado, fue siempre contraria a la masonería a la que no reconocía ningún valor iniciático, sino como máximo el ser residuo de las antiguas corporaciones. La conferencia del profesor Ghio apura hasta el extremo el análisis del punto de vista de Evola en relación a la masonería.

JULIUS EVOLA Y LA MASONERÍA

Hoy nos toca hablar de una obra clave en el pensamiento de Julius Evola al que nuestro Centro ha calificado como el pensador alternativo arquetípico para el milenio que recién comienza. Justamente es la masonería, tal como lo han venido desarrollando con verdadera solvencia intelectual todos los oradores que me precedieran, una institución esencial para la comprensión de la historia de la humanidad, en especial en los últimos tres decisivos siglos, pero aun para comprender la tónica existente en épocas gloriosas para nuestra civilización como fuera la Edad Media.

Además es bueno resaltar que para J. E. la Masonería para él debía ser una realidad conflictiva, pues será justamente en el momento en que investigaba en Viena un archivo secreto de tal organización que un extraño bombardeo lo dejará lisiado de por vida, sin saberse nunca más respecto de los contenidos de tal archivo ni del destino que habrá tenido el mismo. Y es bueno resaltar aquí, corroborando una apreciación formulada por el anterior expositor, que no por ello Evola se manifestará como un autor antimasónico a ultranza, de aquellos que ven a masones por doquier en todos los hechos negativos existentes, de la misma manera que otros ven el accionar avieso de los judíos. Al respecto él también piensa que es verdad, tal como se ha dicho, que la Masonería no ha sido siempre así como es ahora, que no siempre fue un agente de la subversión y que por el contrario ha sido en un tiempo pasado una institución defensora del orden y de la tradición. Que es cierto pues que ha habido en la historia dos tipos de masonería antitéticas, la operativa y la especulativa. Y ante ello, como un agregado a nuestro entender importante, podemos decir que, abonando más aun en tal antagonismo, es necesario remontarse a una clasificación que E. hace entre dos diferentes formas de ser en el hombre, las que son las que en el fondo se expresan en esta contraposición entre masonerías, y que de manera aguda se estereotipan a través de dos tipos de religiosidad antitéticas: una es la religiosidad lunar y otra la solar, entendiendo aquí por religiosidad la manera más cabal en que se expresan los dos modos diferentes de ser en el hombre. La primera era aquella en la cual el hombre era concebido y actuaba consecuentemente como un producto o mera parte de un todo que lo trasciende. Producto de un Dios que lo crea desde la nada, de un Dios que lo salva en manera absolutamente soberana a través de una gracia o de la exigencia de cumplimiento de una ley de carácter coercitivo y obligatorio a la cual éste debe someterse a riesgo de

recibir un castigo ejemplar o, si ya descendemos a formas más secularizadas de esta manera de ser, nos hallamos con deidades impersonales que, de acuerdo a las diferentes preferencias o tipologías escogidas, se llamarán, la Naturaleza, la Madre Tierra, la Historia, la Sociedad, la Economía o incluso el impulso sexual inconsciente, si es que ya descendemos a la dimensión patológica del freudismo. De acuerdo a esta multiplicidad de expresiones, a pesar de las diferencias a veces polémicas en que todas ellas se dividen y confrontan entre sí, el individuo queda subordinado a la especie y se disuelve en ella como una simple parte en el todo, privilegiándose en las mismas, y ya de manera expresa y franca en las sociedades primitivas, a la figura de la madre, en tanto dadora del ser. De allí provendrá el materialismo (de mater=madre) en su forma primigenia, significando pues el materialismo en su sentido originario el estado de pasividad y de mera potencia en que se encuentra el hombre.

Frente a dicha manera de ser nos encontramos con la otra que le resulta antagónica, la solar, la que en cambio concibe al ser humano no como una mera parte de un todo que se le sobrepone: la especie biológica, la historia, el sexo o la economía; que si bien acepta que tales dimensiones son él condicionantes, en modo alguno las considera como determinantes de sus acciones. La misma concibe al hombre como un dios en formación y considera que lo que lo caracteriza es que, a diferencia de lo animal, más que ser parte de un todo superior o "social", más que agotarse en una especie, es el de ser un individuo que se distingue de otros en tanto más es autosuficiente y libre en tanto ser que cada vez es más capaz de vivir sin condicionamientos, lo cual se establece por grados diferentes de acuerdo a las distintas personas y posibilidades que éstas presenten existencialmente, en un orden jerárquico que va desde el siervo, que es quien posee el grado más bajo e ínfimo de libertad (pero que es paradójico y comparativamente más libre que el emancipado y evolucionado hombre moderno), hasta arribar a la figura más alta del Emperador (en sentido clásico y tradicional) comprendido como el individuo absolutamente libre por excelencia. (véase Imperialismo Pagano)

Estas dos religiosidades son, lo repetimos nuevamente, las formas más francas y estereotipadas en que se manifiestan los dos modos diferentes de humanidad. En Occidente, que es el ámbito histórico que más conocemos en razón de nuestra pertenencia, aunque también ello aconteciera en otras civilizaciones y espacios geográficos, tales religiosidades lucharon entre sí con resultados diferentes y es la edad de oro precisamente cuando la religión solar gobierna, siendo en cambio la era nocturna y oscura, en un declive cada vez más pronunciado, aquella en que prima la religión lunar: 1) en la Grecia clásica cuando los aqueos y los dorios doblegaron a la antigua civilización minoica, 2) en la Roma pagana con el sometimiento de la civilización etrusca y la cartaginense luego. 3) Más tarde esta segunda religiosidad, a través del cristianismo primitivo y del judaísmo, en los cuales el hombre es reducido a la categoría de ser pecaminoso, a la merced de un Dios soberano proveedor de una gracia absolutamente determinante o de una ley externa e intangible, sobreviene la decadencia del ideal viril y solar en nuestra civilización.

Como una verdadera señal de disolución extrema, al decir de Nietzsche, una verdadera revuelta de esclavos, de individuos quebrados y dolientes recubre en su era final al Occidente y preanuncia, con la aparición del judeo-cristianismo, una crisis milenaria de mater-ialismo; es pues el comienzo de la era de un derrumbe

extremo que, en un lento declive primero, y más tarde en manera cada vez más acelerada en cuanto se aproxime a su final, irá invadiendo todas las esferas de la existencia. Pero la primera religiosidad, la viril y solar, no desaparecerá en los primeros tiempos, a pesar de la derrota que sobreviene tras la caída de la Roma pagana y aria. La última manifestación de la misma a la luz del día se la tendrá con el gibelinismo en plena Edad Media y con su más elevada expresión, el Sacro Imperio Romano Germánico, forma última de la figura imperial arquetípica que abarcará desde Carlomagno hasta Felipe II de Hohenstauffen, en donde el emperador, en tanto individuo absoluto y pontífice, irradiaba su libertad a las partes permitiéndoles su participación en la misma de acuerdo a los diferentes grados en que éstas podían manifestarse en función de su naturaleza propia. La quiebra de esta etapa sobrevendrá con el fenómeno conocido como el conflicto por las investiduras y con la disolución de la orden de los Templarios. Y esto es justamente el inicio de la última fase de Edad del Hierro, el comienzo de la era del materialismo (de mater=madre) pues lo que aquí rige es la materia en su sentido más estricto en tanto actitud de pasividad en sentido cualitativo; luego vendrá, ya en la etapa final, el materialismo cuantitativo (el reino de la cantidad, tan bien relatado por Guénon) que es cuando se valoran prioritariamente los cuerpos extensos que ocupan un lugar en el espacio, en detrimento de cualquier realidad inextensa y espiritual, reduciéndose así el conocimiento humano a la sola posibilidad de captar cosas corporales.

Concluida esta primera etapa, tras la derrota del gibelinismo, la lucha entre las dos religiosidades pasará de la forma abierta a la clandestina. Desde ese momento todos aquellos que pretenderán desarrollar una religiosidad de primer tipo, viril y solar, debían hacerlo a escondidas y en secreto debido a las terribles inquisiciones existentes. La Iglesia considerará como luciférico cualquier intento por querer conocer en esta vida a Dios de frente, por querer tener una experiencia directa de la Deidad y sin la intercesión de ésta, tal como sucediera en otras épocas, de una manera esotérica y que trascendiese hacia la forma pública. De allí que tales personas se escondieran en grupos secretos iniciáticos, tales como el Hermetismo, las Sociedades Alquimistas y la Masonería. En el caso específico que aquí nos convoca la masonería originaria era operativa en tanto antigua corporación de arquitectos y constructores encargados de velar por la corrección del oficio, pero en verdad quienes allí se agrupaban lo hacían por un lado en función de cumplir con ciertos ritos y recibir la iniciación y por otro su tarea era la de lograr influir a través de los mismos sobre el resto de la comunidad. De la masonería operativa nos ha hablado ampliamente quien nos precedió por lo que nos ahorramos una serie de consideraciones. Ella, del mismo modo que el Hermetismo y la Alquimia, utilizaba un lenguaje simbólico, críptico, con la finalidad de confundir a los profanos respecto de sus fines esenciales cuales eran la búsqueda de la inmortalidad y preservar así a la organización. Pero por otro lado también esta masonería, en tanto corporación de arquitectos y constructores, de acuerdo a la máxima iniciática de analogía entre la gran y la pequeña guerra santa, llevaba hacia lo externo la función de elevación de las almas hasta la dimensión del espíritu. Tal tarea era desarrollada a través de las grandes construcciones de catedrales e iglesias góticas. El arte tenía la función de elevar en el sentido estricto del término. Es interesante al respecto volver a leer la fundamental obra de Fulcanelli, El misterio de las catedrales, en donde se expresa el sentido catártico y de elevación que tenía la catedral gótica en el seno de la sociedad. En la catedral no solamente se efectuaban los ritos religiosos, sino que

también era un centro de actividad preeminentemente espiritual, un verdadero eje alrededor del cual la comunidad efectuaba sus principales actividades. Es decir que la masonería en la Edad Media y aun buena parte de la modernidad, tras la victoria del gúelfismo, influyó a través del símbolo sobre los hombres de su tiempo aplicando una función que podría definirse como de sugestión anagógica, por la cual, a través de un arte plagado de simbolismo, se superaban los límites decadentes impuestos por el gúelfismo que reducía la vida religiosa a la simple fe y a la obediencia. La paradoja que se nos presenta es pues que si en los tiempos actuales ha sido la institución que más decididamente promoviera el derrumbe de nuestra civilización en la ciénaga de la modernidad, anteriormente fue en cambio la encargada de preservar de la impiedad y la decadencia a la sociedad occidental durante un vasto período histórico que abarca desde la caída del imperio gibelino hasta el mismo siglo XVIII, justamente en coincidencia con la desaparición u ocultamiento de la masonería operativa y la aparición de la especulativa.

Pero ello, tal como dijéramos, finalizó en siglo XVIII en el que sucedió que la masonería operativa concluyó con su función de influir iniciáticamente con sus ritos y símbolos sobre la comunidad en su conjunto y no es de extrañar que ello también coincida con la decadencia del carácter sagrado que antes poseía el arte. Sobrevino entonces aquella otra masonería de la que nos interesa más bien hablar aquí, la que apareciera a raíz de una degradación de la primera, la conocida como especulativa, fundada en el siglo XVIII con la creación de la gran Logia de Londres. Ésta modificó sustancialmente los objetivos y metas de tal institución, pues si para la operativa la meta era alcanzar una dimensión suprahumana y si luchaba en contra de la intolerancia en tanto que la Iglesia gúelfa encerraba a todos los hombres bajo la dura férula del dogma y de la fe, en tanto comprendía al intelecto como un camino para alcanzar a ver los misterios de la divinidad, ahora con la nueva masonería la razón y el entendimiento quedan recluidos en sí mismos, interesa nada más que el hombre pero en tanto mero hombre, no como dijeran el esoterismo y Nietzsche, al hombre en tanto puente hacia una realidad superior, sino lo humano reducido a su mera inmediatez la cual como tal no es nada pues, al decir de los Dióscuros, el hombre en sí mismo no puede ser nunca una meta, sino tan sólo una cuerda tendida entre dos polaridades de la existencia la de ser animal o ser dios. Fue así como se operó algo parecido a una inversión de planos. De un interés prioritariamente metafísico, se descendió a una esfera puramente moral primero, para luego arribar a la arena propiamente política: tal será el fenómeno de las tres grandes revoluciones preparadas en diferente grado por la masonería como la norteamericana primero y luego la francesa y la rusa.

De acuerdo al aserto de que la corrupción de lo mejor es lo peor, todo el bagaje milenario de la masonería, sus grados, sus secretos, etc. fueron utilizados para una finalidad deletérea opuestas a sus fines originarios, cual era la destrucción de la sociedad tradicional, la monarquía, y la Iglesia.

El poder de sugestión de la masonería, primeramente desarrollado a través de las catedrales góticas, las cuales orientaban a las almas desde este mundo hacia el otro mundo, fue luego invertido en su finalidad a través de un poder inverso de sugestión desarrollado ahora por los medios masivos de difusión encargados de dirigir a la humanidad hacia su dimensión animal más baja hasta incluso su

conversión en una realidad que no supera a la de un mero ganado vacuno, tal la tarea de los medios formativos de la "opinión pública". Si antes dicho poder superior era utilizado para elevar hacia lo alto, ahora con el pasaje a la masonería especulativa el poder de sugestión es para obtener el descenso del hombre hacia dimensiones cada vez más inferiores que arriban hasta la misma esfera infernal del inconciente.

Sin embargo acotemos también que hoy en día Evola ha hecho notar que la Masonería ha perdido su poder de influencia otrora omnipoderoso a partir del período que abarca desde la Rev. Francesa hasta el fin de la Primera Guerra Mundial. Luego de ello, es como si la misma se hubiese reducido a una mera congregación inofensiva que agrupa a individuos nostálgicos de ciertos principios pertenecientes a lo que podría denominarse como la ideología de la modernidad y del progresismo o hasta a una mera institución de beneficencia.

Pero esto de ninguna manera ha hecho perder importancia al problema de la masonería. Lo que habría que decir al respecto es que, no obstante ello, la masonería moderna no ha perdido en nada su valor pues a pesar de que la misma en cuanto institución pueda haber caído en un estado de decadencia, su éxito principal estriba en que ha hecho ingresar en la historia una serie de principios esenciales para comprender los tiempos actuales tales como el de la tridimensionalidad y el de la guerra oculta. Nosotros diremos por lo tanto que, al hablar de Masonería, obviamente no nos queremos referir ni a la masonería operativa de carácter tradicional e iniciático, la cual lamentablemente a nuestro entender y también al de Evola ha quedado reducida a ser inoperativa dado su carácter extremadamente cerrado y minúsculo (Guénon, ante un requerimiento de Evola de querer ingresar a alguno de estas supervivencias le manifiesta que sabe tan sólo de una que acepta únicamente a 12 miembros y que al parecer el cupo ya estaba completo, por lo cual sólo restaba hacerse musulmán) ni tampoco queremos referirnos a las logias especulativas que en mayor o menor medida hicieran la revolución francesa y gestaran la rusa. Pensamos que por masonería debemos entender dos cosas: en primer lugar un principio que es el que se refiere al accionar oculto de cierta o ciertas organizaciones poderosas que poseen la capacidad de actuar por detrás de los bastidores de la historia y de determinar de alguna manera los acontecimientos. Y luego también una forma organizativa, la que no tiene porque ser la masonería del mandil y de la escuadra, tal como la conocemos históricamente pero que ha tomado del principio de la masonería su carácter secreto y oculto, la que tiene la capacidad de actuar siempre a través de otros y su medio principal de acción es, como el de toda masonería, la sugestión. Y en tal caso la sugestión es la capacidad de actuar sobre las conciencias de las personas dirigiendo su accionar hacia determinados fines. En pocas palabras se trata de un mecanismo sofisticado y aceitado que hoy podría calificarse como de guerra oculta. Y entendemos por tal a la guerra secreta que se dirige en contra de la sociedad tradicional en sus distintas manifestaciones históricas, sea orientales como occidentales, en contra de sus valores arraigados, en aras de la constitución de un organismo denominado mundo moderno el cual en su última etapa se expresaría a través del fenómeno de la globalización o mundo uno, o como se lo quiera denominar. Es pues el instrumento o modalidad en que se conduce hoy en día esa forma religiosa que quiere reducir al hombre a la condición de producto de un todo que lo trasciende y por lo tanto, ya en su faz más decadente, constituir un mundo de masas y de máquinas, tal como paradigmá-

ticamente hoy en día es la sociedad norteamericana, no casualmente fundada en sus orígenes por la masonería. Es meta de esta institución, a la cual es hasta factible atribuirle incluso caracteres no humanos, en tanto niegan la esencia última y superior del hombre, la de constituir pues un mundo materialista en el sentido cuantitativo del término, en donde todos los hombres sean productos y partes de una realidad que totalitariamente dirige nuestros gustos y acciones a través de una organización social ficticia la que, fingiendo a los hombres libres, en la práctica los convierte en esclavos. Este poder oculto, esta masonería en el sentido que hemos hablado, tiene la capacidad esencial de actuar a través de otros en la consecución de sus fines, aunque en determinadas circunstancias muy precisas y excepcionales, casi como para dar un rumbo esencial mágico y evocativo a los acontecimientos, es posible que actúe de manera directa. Pero éste es ya un tema para otra conferencia.

Es por ello que para nosotros esta exposición debe caracterizarse por relatar y resaltar aquello que principalmente le interesa a Evola de la masonería, es decir lo referente a sus diferentes tácticas sugestivas de guerra oculta. En su esencial obra *Los hombres y las ruinas* que es de alguna manera la que por su orientación podría preceder a la que aquí presentamos, E. nos proporciona una serie de tácticas utilizadas por tal enemigo oculto, algunas de las cuales reseñaremos aquí tratando de adaptarlas a los tiempos actuales. Veamos algunas de las que nosotros consideramos como las más importantes.

1) Táctica de las falsificaciones. La misma consiste en sostener principios falsos a sabiendas de que lo son con la finalidad de engañar y disolver una civilización contraria. Ello lo vemos formulado expresamente en la obra *Los Protocolos de los Sabios de Sión* en la cual no interesa en este caso analizar su autenticidad, y ni siquiera si fueron o no obra de los judíos. Allí se dice expresamente que se difundirán teorías falsas con la finalidad expresa de destruir a la sociedad de los gentiles. Es decir que es finalidad del enemigo oculto difundir falsedades a sabiendas con la finalidad expresa de destruir una comunidad. Acá podemos mencionar expresamente dos falsedades notorias. A) La democracia, es decir el gobierno del pueblo. La misma es una falsedad en un doble sentido, en el primero porque nunca ha gobernado el pueblo en ningún lado; que allí donde se dice que es el pueblo el que decide es en verdad éste decidido a través de sutiles lavados de cerebro por los cuales de acuerdo a lo que dijera Napoleón se le hace "decidir" lo que el que dirige ya ha resuelto con antelación. Y en segundo lugar, que tampoco podría ser posible que éste gobernara, pues nunca puede ser soberano quien por naturaleza carece de voluntad propia. Entonces lo que ha sucedido es que a través del pretendido e imposible de existir gobierno del pueblo, democracia, gobiernan los mafiosos, es decir, los que dañan y aniquilan al mismo pueblo que dicen representar. Sin embargo a pesar de ser un absurdo lógico hoy en día es prácticamente imposible hablar mal de la democracia y hasta hay leyes punitivas para todo aquel que hable mal de ella o "la ponga en peligro". B) La segunda falsificación es la relativa a la economía capitalista. Cualquiera, de acuerdo al sentido común, sabe que la tierra, la maquinaria y el trabajo son bienes económicos más importantes que ese pedazo de papel impreso que es el dinero, el cual es meramente un instrumento de intercambio de los productos. Que sin dinero le es posible sobrevivir a la humanidad y no en cambio sin ninguno de los bienes anteriormente mencionados de acuerdo sin embargo a un orden en el cual la tierra y el trabajo son siempre más importantes que la

máquina. Pero hoy nos encontramos con que el sentido de la economía ha sido invertido. El dinero ha sido convertido en el factor económico más importante, de modo tal que su escasez expresamente fomentada, determina la parálisis de toda la actividad productiva y consecuentemente el estado de quiebra en que vive nuestra nación. Todas estas doctrinas han sido hechas y formuladas con la única finalidad de desarticular a un país o a una civilización, tal como lo hemos vivido de sobra en la Argentina de estos tiempos. Y esto es significativo señalarlo en relación a nuestro país. A la Argentina se la quebrado intencionalmente la economía y la política con la expresa finalidad de quebrarle el alma. Se ha tratado de crear en ella un sentimiento de impotencia que se dirija hacia la disgregación del país, y este proceso se ha ido agudizando a ritmo acelerado luego de la derrota de Malvinas. La consecuencia de ello ha sido que la Argentina se ha ido convirtiendo con el tiempo en una nación carente de sentido. Por ello, y ya lo hemos dicho repetidas veces, si la Argentina es un mero mecanismo económico y social que permite a las personas vivir mejor y no una empresa histórica y espiritual, entonces es factible pensar en un mañana, mañana que les aseguro no es tan lejano, en especial en ciertas zonas del interior del país, que la mejor forma de resolver la economía y la "vida" que hoy ha demostrado su ineficacia creciente se encuentra en la disolución de la nación. Éste es pues el paso siguiente que sobrevendrá a las disoluciones que hemos padecido los argentinos en los últimos tiempos. Primero ha venido la disolución económica, luego la moral y ahora tenemos la política, acompañada por la disolución de las fuerzas armadas. El paso siguiente será la disgregación territorial y especialmente de la Patagonia, pero ése será tema de una próxima conferencia. Pero hay que comprender que la razón última de todo esto es que la Argentina por su historia y significado oculto representa un peligro permanente –y nuevamente resaltamos el episodio Malvinas– de que se instaure un nuevo tipo de fundamentalismo, más peligroso aun que el islámico y es el fundamentalismo católico. Este fenómeno lo denunció Kissinger hace unos años y lo resaltó como un peligro siempre latente.

2) Dijimos desde el comienzo que la contraposición entre las dos masonerías, la operativa y la especulativa, esconde un problema mayor cual es la lucha entre dos formas diferentes de religiosidad y de humanidad, la viril y solar y la pasiva y lunar, la que pretende reducir al hombre a la condición de parte de un todo o producto, y la que en cambio lo concibe como un dios en devenir, el cual justamente se obtiene a través de una conquista cada vez mayor de libertad. ¿Cuál es ante ello la táctica para ocultar tal antagonismo esencial? Aquí intervienen dos procedimientos concurrentes: uno que podría ser el de las diluciones y que consiste justamente, tal como el mismo nombre lo indica, en diluir tales diferencias y confundirlas con otras no tan esenciales, es decir consiste en cambiar los ejes del conflicto. La lucha ya no es más entre dos tipos de hombre y de religiosidad, sino en lo que ha dado en llamarse hoy en día en especial con esta guerra como "el choque de civilizaciones" y a ella se le asocia otra táctica concurrente cual es la confusión de un principio con sus representantes. Hoy en día ello lo vemos cuando se confunde ilícitamente a USA con Occidente y se considera que el antagonismo entre Bush y Bin Laden no expresa otra cosa que una lucha entre civilizaciones: entre Islam por un lado vs. Cristianismo y Judaísmo por el otro. Esta falsa oposición esconde la contradicción esencial que no es otra sino la que existe entre Tradición y Modernidad, o dicho en modo más preciso entre las dos formas de religiosidad antes mencionadas. Y aquí hay que poner de relieve que lo que determina una civilización no es en manera alguna un simple espacio

geográfico, ni una lengua, ni un conjunto de normas morales, sino esencialmente un principio espiritual. Lo que debe dividirnos es la idea no la pertenencia a un determinado espacio geográfico o a una determinada raza o cultura. Por ejemplo nosotros nos sentimos más cerca de Bin Laden que de Bush a pesar de que este último sea cristiano (también podría haber sido católico y ello no habría cambiado en nada el problema) blanco, monogámico, etc., es decir con mayores semejanzas culturales con nosotros que con antagonista. Lo que nos aproxima más a Bin Laden que a Bush y que representa el factor determinante de nuestras elecciones debe ser la concepción del mundo. Y al respecto digamos que la concepción del mundo materialista que B. sostiene dista kilométicamente de ser la del Occidente tradicional que nosotros defendemos y en cambio se encuentra mucho más cerca del mismo la postura del fundamentalismo islámico que rechaza la modernidad y sostiene una vía espiritual de realización. Dicho en modo particular, las morales y costumbres entre las civilizaciones pueden ser diferentes e incluso en muchos aspectos contrapuestas, tal como lo vemos hoy en día en que se habla tanto del chador y de la opresión de la mujer afgana, pero la moral, lo mismo que la forma religiosa particular son medios y caminos diferentes por los cuales el hombre busca un fin que lo trasciende. El antagonismo principal no es entre culturas, ya que éstas en el fondo último son iguales en tanto caminos diferentes hacia un mismo fin, sino entre Tradición y Modernidad, comprendiendo a esta última como una negación esencial del principio último que ha informado a las grandes civilizaciones. Y hoy en día estamos más cerca de B.L. y de su civilización porque en ésta se ha sabido conservar aun ese fondo último espiritual. Por ello es que decimos que está más cerca de Occidente quien apoya a Bin Laden que quien apoya a Bush. Hoy en día la lucha entre las dos grandes formas de la humanidad, religión lunar y solar, debería recrearse a través de la unión entre las grandes religiones en función del enfrentamiento de un enemigo común cual es el mundo moderno, representado ejemplarmente por los Estados Unidos.

3) La tercera táctica es la que va dirigida al común de la gente pero en verdad también afecta a muchos sectores intelectuales y consiste en la se podría denominar como la de la fetichismo de los medios (nombre provisorio pues podría hallarse uno mejor). La misma consiste en hacer creer que el enemigo es tan poderoso que cualquier resistencia en contra del mismo sería prácticamente inútil, y que incluso las acciones que se puedan haberse aplicado en su contra, no sólo no lo afectan en lo más mínimo, sino que en última instancia ha sido el mismo enemigo el que las ha utilizado, ya que éste es tan omnipotente que nada es posible hacerle para dañarlo. Lo hemos visto con el reciente atentado, respecto del cual no han faltado voces delirantes que han terminado manifestando implícitamente que fueron los USA quienes atentaron en contra de sí mismos para justificar una terrible acción represiva en el Medio Oriente.

Nos quedaría aun para hablar de los medios directos que utiliza ese enemigo oculto, esa masonería, en aras de la acción disolutiva de una civilización. Pero eso ya sería tema para otra conferencia, por lo que invitamos especialmente al público aquí presente a la próxima que daremos en diciembre cuando presentemos la obra ya más comprometida de Malynski, La guerra oculta.

Señores, mientras tanto los invito a leer la obra de J. Evola que hoy presentamos a fin de poder recabar las claves para comprender las pautas en que se desarrolla en su faz final este Kaliyuga que hoy nos ha tocado vivir.

(Conferencia dictada en el Centro de Estudios Evolianos el pasado 17-10-01)

CRISTIANISMO Y ESOTERISMO, POR MARCOS GHIO

Las páginas que siguen constituyen la introducción al Tomo VII de Introducción a la Magia, publicado por la argentina Editorial Herakles y redactada por el profesor Macos Ghio, presidente del Centro de Estudios Evolianos de la República Argentina. Las posiciones de Evola en relación al cristianismo se fueron atenuando a lo largo de su vida, pero nunca de percibirlo como algo ajeno a su naturaleza. En la época en la que fueron redactadas las monografías que constituyen el texto de "Introducción a la Magia", la componente radicalmente anticristiana estaba presente de manera muy acusada.

CRISTIANISMO Y ESOTERISMO

(Introducción a La Magia como ciencia del espíritu, Tomo VII)

Hemos llegado al final de esta densa y larga obra que ha abarcado una extensión definitiva de siete tomos.

A lo largo de la misma recopilamos aquellas que, a nuestro entender, hemos considerado como las más importantes monografías del Grupo de Ur, descartando apenas unas pocas, en tanto ello no confabulaba en nada con la armonía del conjunto por tratarse de temas independientes entre sí y de un valor tan sólo comprensible dentro del contexto en el cual fueron escritas. Además en los tres primeros tomos hemos incluido sendos artículos del Grupo de los Dióscuros, el que, tal como dijéramos en su oportunidad, puede considerarse, en cuanto a sus finalidades, como el heredero legítimo del primero, no constándonos, hasta el momento en que escribimos estas notas, la existencia de algún otro grupo orgánico que siga desarrollando tales perspectivas iniciáticas.

Habiendo pues arribado al final de un itinerario, queremos aprovechar la circunstancia para formular alguna conclusión luego de nuestra larga tarea de traducción y análisis de esta obra, la que fuera acompañada por diferentes conferencias de presentación aclaratorias efectuadas a través del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires para el muy selecto público lector de la misma. Podemos decir que el objetivo principal de toda esta colección ha sido el de formular, desde el punto de vista del saber milenario de la Tradición, los principios válidos para un camino alternativo al de la modernidad en la esfera de una forma de conocer que fuese capaz al mismo tiempo de sustentar un carácter científico, así como, también y consecuentemente, con connotaciones prácticas (y tal sería específicamente el significado de la Magia) y formulable en un lenguaje adecuado a nuestra época. Ello ha sido planteado pues desde el punto de partida principal del mundo de la Tradición para el cual el eje central de toda realidad es la dimensión del espíritu, siendo la materia apenas un grado inferior de manifestación. Por lo tanto, para los hombres del Grupo de Ur, las ciencias y las técnicas de las que aquí se ha tratado han sido pues referidas a aquella esfera con prioridad, oficiando el plano material eventualmente como un símbolo, como un mero punto de apoyo utilizado con el fin de elevarse a dicha dimensión superior. Tenemos

pues así que las diferentes disciplinas que se han expuesto a lo largo de estas monografías han tenido como base principal a la Metafísica a nivel teórico y a la Magia a nivel práctico y experiencial.

Dentro de esta muy ambiciosa perspectiva es que se ha intentado tomar distancia de aquellos dos caminos, tan sólo en apariencias antitéticos, que se han ido desarrollando a lo largo de la historia occidental, tomando un especial impulso a partir de los orígenes de la era moderna: sea éste el cientificista, propio de la vertiente laica y profana, hoy en boga y victorioso por doquier, así como el fideísta, es decir, la vertiente perteneciente al plano de la religión que ha venido a imponerse en el Occidente. Podría decirse que la actitud asumida ante los mismos ha consistido en rescatar lo mejor y más positivo que éstos pueden haber tenido y de superar simultáneamente sus graves limitaciones, limitaciones éstas que a su vez explican la severa decadencia que vive nuestra civilización. De la ciencia moderna se ha intentado reivindicar su rigor metodológico y su afán incluso exacerbado por alcanzar un conocimiento liberado de prejuicios y de verdades aceptadas apodóticamente. Pero se ha descreído en cambio de ésta en tanto ha reducido lo real al plano de las meras apariencias, es decir, se ha recelado y combatido su materialismo, consistente en la asunción como dogma sagrado de la excluyente existencia del grado más bajo de la manifestación; y se han rechazado así las proyecciones asumidas por dicha forma de saber consistentes en la sustentación de una mera razón discursiva que, cuando no opera con formas vacías y abstractas, se aboca simplemente al ordenamiento de los datos provenientes del mundo de la experiencia sensible. En todos los casos la razón del hombre moderno, a lo largo de la pluralidad de planos en que se ha desenvuelto, se ha hecho siempre ciega con respecto a aquella realidad superior que trasciende la esfera de las meras apariencias.

Del saber religioso se ha rescatado a la inversa su reconocimiento de la existencia de esa misma realidad trascendente a la dimensión material, negada o ignorada por la ciencia moderna, pero se ha resaltado aquí que ello ha sido hecho asumiendo una postura que tan sólo en apariencias ha enfrentado al saber profano. La misma ha consistido en el devocionalismo y el dogmatismo consistentes en una actitud sectaria y cerrada por querer limitar la inteligencia humana a una mera reflexión sobre los datos de la "verdad revelada" ("la filosofía sirva de la fe"), y el consecuente sometimiento del sujeto a la condición de ser dependiente, pecador y subordinado a "autoridades" dadoras de verdad y exigentes siempre de una obediencia ciega y sumisa; lo cual terminaría convirtiendo a todo aquel que asumiese firmemente tal postura en un sujeto fácilmente criticable por la ciencia profana y, consecuentemente con ello, habría de traer el desprestigio por toda postura metafísica, a la que el saber moderno calificaría luego como simple mito y producto de una imaginación fantasiosa e impotente, cuando no puesta en juego por las fuerzas oscuras de la inconciencia.

Podría decirse que, a diferencia de las dos posiciones antes mencionadas, lo que distingue la postura de los hombres de los grupos de Ur y de los Dióscuros, en consonancia en un todo con un saber tradicional milenario que se pierde en los orígenes del tiempo, es que se considera aquí que la inteligencia humana, lejos de quedar recluida en una actitud pasiva de aceptación de verdades reveladas o de clasificación y ordenamiento de "hechos objetivos", es en cambio intuitiva y como tal no tan sólo reducida a la realidad empírica y sensible, sino capaz de

captar, mediante un cierto entrenamiento y preparación adecuados, una realidad superior a la meramente natural, es decir, aquello que ha dado en llamarse como la realidad metafísica, entendida ésta en el estricto sentido de su término, esto es, lo que se halla más allá de lo físico.

Y en este punto específico es donde se encuentra la objeción principal lanzada por los hombres del Grupo de Ur a quienes han ilegítimamente pretendido acceder a la misma. El saber religioso que ha venido a predominar en Occidente, al haber rechazado la posibilidad de la intuición metafísica, a través de la calificación de luciférico dispensada a todos aquellos que se esfuerzan por alcanzarla, ha sido el que en verdad ha terminado reduciendo el conocimiento humano a la esfera puramente sensible, siendo en ello coincidente y un verdadero antecedente de la modernidad y de su ciencia. Según la escolástica tomista (hasta el día de la fecha reconocida aun como la filosofía oficial del cristianismo vaticano¹), sólo se conoce a Dios y a las cosas puramente espirituales (esto es, lo que en dicho léxico se entiende como la realidad metafísica) de manera indirecta, es decir, a partir de los efectos sensibles de las mismas que están presentes en las cosas; por lo tanto, el conocimiento del hombre queda reducido en su forma directa y experiencial solamente a la esfera natural y en ello, a pesar de sus grandes debates en contrario y de las diferentes conclusiones que se extraigan, coincide con la ciencia moderna. Cualquier pretensión distinta significaría para éste la asunción de la actitud soberbia de querer imitar el conocimiento del ángel, y por lo tanto nuevamente la intencionalidad y desvío luciferino, propio de la tendencia hacia el pecado original ínsita en la especie humana, como un impulso natural que debería ser siempre reprimido y corregido por esta religión.

Agreguemos al respecto que, en relación a la realidad metafísica, el único conato hacia un tipo de saber superior al meramente común, fundado en la simple fe o en la razón discursiva iluminada por ésta, el judeo-cristianismo lo ha tenido a través de lo que ha dado en denominarse como la experiencia mística, la cual, salvo algunas dignas excepciones, en su momento combatidas con vigor inquisitorial por la autoridad eclesiástica, sólo han sido aceptadas institucionalmente en la medida en que no han superado la esfera psicológica propia de una experiencia religiosa fundada en la fe.

Es que en verdad el desvío principal de dicha vertiente, desde épocas que se pierden en los primeros siglos del cristianismo, ha consistido en la negación de la instancia divina en el hombre, reduciéndolo meramente a la dualidad bio-psíquica (cuerpo y alma, dimensión espacio-temporal de la cual en última instancia participa también todo lo que es viviente) negando así la existencia de una dimensión más profunda, eterna y verdaderamente inmortal que es el espíritu, instancia en la cual se produce la identidad metafísica entre hombre y Dios, Creador y criatura. De este modo, al negarse la dimensión propia del espíritu o, al asimilárselo ilícitamente con el alma humana, la unión con lo trascendente ha quedado reducida a un plano puramente psíquico, y al ser el mismo una realidad inferior y dependiente, ella se ha realizado a través de la asunción de una actitud pasiva por parte del hombre y de su subordinación respecto de una realidad

¹ Utilizamos esta terminología, junto a la de judeo-cristianismo, para referirnos indistintamente a aquella vertiente institucionalizada, existente desde las épocas inmediatamente posteriores a la predicación de Jesús, que tratara de asimilar la religión cristiana a la condición de una mera derivación del judaísmo.

metafísica (Dios) que le resulta ontológicamente ajena, quedando expresamente reducida así el alma a la cualidad femenina de una esposa que todo debe recibirlo de afuera como un premio o una gracia especial otorgada por una Divinidad que en el fondo le resulta ajena. Es decir que, de acuerdo a tal concepción, sólo Dios es propiamente espíritu y trascendencia mientras que en cambio el hombre es tan sólo alma y naturaleza.

Dicha negación de la existencia de una dimensión divina en el ser humano y la consiguiente confusión que se ha hecho en manera ilícita entre el alma y el espíritu considerándoselas como si se trataran de una misma cosa, no solamente ha coartado la posibilidad de un saber superior intuitivo y por lo tanto de la apropiación de una ciencia metafísica por parte del hombre, sino que ha tenido también consecuencias prácticas en el seno de tal religión al haber reducido el valor de aquello que debería ser propio de una técnica espiritual y comprensible dentro de la disciplina superior de la Magia, nuevamente a una función simplemente psíquica y subordinada. Así pues, si bien la religión convencional ha rescatado la figura del rito, comprendido como praxis propia de una dimensión trascendente, y si bien ha aceptado en el mismo un carácter sacramental e indeleble, categorías éstas pertenecientes al plano de lo metafísico, sin embargo, en razón de la antes mencionada carencia, ha terminado reduciéndolo a un valor puramente formal insertándolo en un mero legalismo propio de religiones puramente formalistas, tales como el judaísmo farisaico y saduceo, ya vivido y combatido en las épocas evangélicas durante la predicación de Jesús. Para el legalismo ritualista, el rito es simplemente un conjunto de prácticas dirigidas a obtener un saneamiento principalmente moral por parte del hombre que se encuentra en una situación de caída; por ende no supera en éste su dimensión psíquica. Ante el mismo por parte de su receptor, de la misma manera que en la experiencia mística, sólo es válida la actitud pasiva consistente en la humillación y el mea culpa de un hombre concebido y justificado tan sólo en su aceptación de una situación interior de carencia e indignidad. Distinto totalmente es el valor del rito en el esoterismo. Como la relación con lo trascendente no es comprendida aquí en una manera jurídica, psíquica y moral por la cual el hombre, en tanto concebido como un ser pecador y dependiente, deba a través del rito recibir su perdón por las faltas cometidas por él y por sus antepasados, se trata en cambio de comprenderlo en relación a la dimensión metafísica que se le reconoce a éste. Puesto que el hombre es también en su intimidad más profunda espíritu o imagen de Dios, estando presente en él una chispa divina, el rito no implica la humillación y negación de sí para obtener la venia y el premio de un paraíso lo cual no es en última instancia sino una reducción o sublimación de lo humano en su condición más baja sino, a la inversa, es un procedimiento por el cual se convoca a las fuerzas de lo alto a fin de que nos sean afines en nuestras acciones y permitan así despertar el espíritu que está en nosotros latente. El rito, al ser por lo tanto independiente de la moralidad, no es ni más ni menos que lo que a nivel profano podría ser una técnica, pero de carácter espiritual; es el acto por el cual, a través de su reiteración y la corrección y rigor en su ejecución, se restituye al hombre su divinidad perdida y oculta desde el momento en el cual se ha sumergido en esta existencia espacio temporal. De allí que sea en el seno de tal contexto que pueda comprenderse la sabia aseveración de Plotino, citada en diferentes oportunidades en esta obra: "No se trata de ser simplemente un buen hombre, sino la meta es la de llegar a ser un dios".

Por ello el rito, en vez de ser una sublimación de la moral, más que ser un medio por el que se alcanzan premios y se evitan castigos, es una praxis propia de la metafísica, un instrumento para obtener la verdadera inmortalidad, formando así parte de la actividad principal de la disciplina mágica que es la esencia de toda esta obra.

Por lo tanto podemos decir que la meta casi excluyente de todos estos escritos ha sido la de proveer los medios e instrumentos propios y adecuados para lo que se considera el fin principal del hombre, que consiste en la búsqueda y conquista de la inmortalidad, comprendiendo así a la Magia como aquella disciplina ritual que permite otorgarla a través de su procedimiento que es la iniciación.

Podemos afirmar también que detrás de esta meta subyace la intuición principal del saber tradicional. La inmortalidad no es un bien democráticamente compartido por todos, sino un don que se conquista y se adquiere y al cual sólo algunos acceden luego de una larga lucha. Nada más opuesto pues a la idea de una inmortalidad universal del alma de la cual todos por igual participarían, buenos y malos, tontos y sabios, iniciados o profanos; idea antitradicional impuesta en Occidente por el judeo-cristianismo, sabiamente calificado en tal aspecto por Nietzsche como una rebelión de esclavos.

La ciencia moderna, a su vez, al pretender constituir un conocimiento universal, válido e igual para todo el mundo, y al descartar aquella forma de saber no objetivable y no constatable por cualquiera, negando categoría de conocimiento científico a aquello que sólo puede ser percibido e inteligido por algunos, a pesar de sus rechazos por los dogmatismos propios de la religión convencional que prevaleciera en el Occidente, no discrepa con ésta en su fondo esencial: es decir en su democratismo, el cual ha debido ser en primer término espiritual, a través de la identificación del alma con el espíritu, de la confusión de lo que es mera supervivencia con lo que significa propiamente inmortalidad, para luego hacerse "científico" y formular un saber que, en tanto asimilable sin diferencias para todo el mundo, representa el grado más bajo del mismo. Los tiempos más modernos lo han convertido luego en político a través del sufragio universal e indiscriminado, de la universalización del derecho igual para todos y del fenómeno que vivimos en nuestros días finales que es el de la socialización de la democracia, la cual se ha convertido ya en una forma de vida de carácter incluso religioso, fanático y omnicomprendivo, asumiendo caracteres similares a lo que en la Edad Media fuera la Inquisición.

Que la democracia haya pasado a ser la religión obligatoria de nuestros días, en un altar compartido por el Cardenal Wojtyla, Clinton, Putin y el poder financiero que gobierna al planeta, ello no es sino la secuela de un desvío acontecido primero en el campo propio del espíritu. Fue necesario que se negara en primer lugar que en el hombre existe una dimensión superior a la meramente psicofísica, tal como se sostiene hoy en día con fervor fanáticamente religioso, y se negara por lo tanto la existencia en éste de una instancia eterna y espiritual, para que nos hundiéramos finalmente en la ciénaga de la democracia universal, es decir, en el universo del animal humano indiferenciado, del hombre-masa de nuestros días.

Y sin embargo, así como existen grados diferentes de ser, los hay también de saber. No todo saber es universalmente objetivable ni todos poseen por igual la

misma facultad de entender y de ver. Es verdad lo que dijera Kant que existe un yo trascendental válido e idéntico para la especie hombre, pero él tan sólo se ha referido al hombre psíquico sumergido en la dimensión espacio-temporal, el hombre espiritual en cambio ve y percibe en una manera diferente, para éste por lo tanto no cabe la misma ciencia que en cambio es válida para el psíquico. Porque si hay hombres que ven las causas a partir de los efectos, también están los otros, los menos, que pueden percibir en cambio los efectos a partir de las causas. La ciencia moderna y la religión devocional, al negar la existencia del espíritu en el hombre, ha masificado al ser humano, aceptando así una sola forma de entender y comprender, la propia del hombre psíquico, es decir, el que se encuentra hundido y recluido en la dimensión espacio-temporal. El espíritu también tiene un ojo con el que ve, pero para que éste se active es necesaria una intensa praxis que despierte en el hombre tal dimensión que se encuentra aletargada y oscurecida luego de la caída en este mundo de lo espacio temporal. Es nuevamente la función de la Magia despertar lo eterno en él, llevar al acto su dimensión espiritual.

Dejamos como punto final de estas reflexiones el problema referente a quienes hoy en día, como nosotros, a pesar de todas las críticas que asumen y dirigen hacia el cristianismo oficial, hacia la casi totalidad de su historia, aun a pesar de ello insisten en considerarse cristianos.

Queremos recordar aquí al respecto una crítica que, en el cibernético mundo de Internet, nos dirigiera J. V. Lastarria en ocasión de una réplica por él elaborada a un escrito nuestro sobre Julius Evola². Más allá de una serie de detalles discutibles de la misma y que no viene al caso relatar aquí, hay que reconocer que ésta tenía sin embargo una objeción válida que queremos aprovechar para analizar en este escrito en tanto la consideramos oportuna dentro del contexto de lo que queremos manifestar. ¿Cómo pueden, decía esta persona, considerarse Uds. cristianos luego de haber descartado al Concilio Vaticano II, al tomismo, al jesuitismo, a la experiencia mística, etc.? ¿Qué es lo que queda pues del cristianismo luego de tantos descartes? Y comparaba nuestra postura con la de un personaje de Ibsen, Peer Gynt, quien quería llegar a conocer la esencia de la cebolla pelándola sucesivamente hasta que, luego de su estéril y vano trabajo, se encontraba finalmente con nada. Nos preguntamos al respecto: ¿Una vez que hemos descartado tantos fenómenos y procesos de dicha religión, una vez que hemos aceptado con Evola que se ha convertido en una religión psíquica que, en tanto ha negado el esoterismo, se encontraría en inferioridad de condiciones respecto de las restantes, podemos terminar finalmente asimilándola a la cebolla del aludido personaje? Agreguemos que Lastarria finalizaba su objeción estimulándonos a convertirnos a su religión, una especie de paganismo nazi y ateísmo que parte en sus críticas desde el positivismo lógico, por el que se rechaza la existencia de toda realidad metafísica y que por lo tanto no se aceptaría desde su perspectiva que en el hombre tengamos una instancia que trascienda su dimensión espacio temporal. Pero al respecto consideramos que justamente es el Grupo de Ur, a lo largo de estas obras aquí analizadas, quien nos da la respuesta adecuada, formulando aquí implícitamente lo que hace en última instan-

² El aludido escrito, firmado por el mencionado J. V. Lastarria (se trataría de un pseudónimo), lleva por título "Vino nuevo en odres viejos". Me fue entregada una copia del mismo personalmente, pero tengo entendido que circuló por internet.

cia recuperable al cristianismo, no obstante todos los desvíos que se le puedan achacar. A pesar de todo, la religión católica ha sostenido la existencia del rito comprendido como un vínculo trascendente que en un determinado momento penetra en nuestra existencia, produciendo en ella una modificación esencial de carácter indeleble. Tenemos así que:

1º Recibir un rito es ser sellado de por vida. El rito origina un destino en la persona, del cual ésta sólo puede evadirse a costa de una caída y de un consecuente desvío. El rito establece un vínculo de tipo carismático, ajeno a la voluntad del que lo recibe. Es esta independencia de la misma lo que propiamente lo convierte en una realidad metafísica. Ésta es una dimensión con leyes propias que por lo tanto poseen el mismo carácter necesario que hallamos también en el mundo físico. Así como en la naturaleza un conjunto de hechos determina fatalmente una reacción, de la misma manera sucede en la esfera metafísica. Del mismo modo como cuando un alma se separa de un cuerpo sobreviene necesariamente un fenómeno que se denomina la muerte, la ruptura con el vínculo establecido por el rito determina en quien lo ha hecho una serie de consecuencias fatales y necesarias que aun descienden hacia generaciones futuras. El rito fija en el sujeto un vínculo indeleble, a través del cual, si bien puede ser vivido de manera diferente, el lazo de éste con una determinada comunidad religiosa ha sido establecido y su pertenencia a la misma es en última instancia independiente de la voluntad de quien lo ha recibido, sucediendo entonces que, al apartarse de ésta, sobrevenga un estado de caída y de consecuencias para el que así lo ha hecho, e incluso para su posteridad. Ello acontece de acuerdo a la máxima metafísica, también presente en el plano físico, de que a tales causas, tales efectos.

Claro que, volviendo al cuestionamiento antes apuntado, podemos decir que un materialista rechaza todo valor que posea el rito, en tanto que para él la única realidad que se acepta es la sensible y corpórea física. Entonces en éste el problema de un vínculo carismático de carácter metafísico carece totalmente de significación, pero ello, digámoslo una vez más, es nada más que el producto del prejuicio unidimensional del moderno por el cual sólo existe la realidad física.

Podemos decir por lo tanto que es en razón de un vínculo de carácter metafísico que nosotros somos cristianos. El cristianismo se nos presenta como la manera, como el modo a través del cual nosotros, desde nuestra perspectiva histórica concreta, vivenciamos un orden de carácter absoluto. El cristianismo es nuestro lenguaje propio, y despojarnos de éste, convirtiéndonos a otra religión, como nos sugiere Lastarria, significaría un retroceso, un estancamiento, una pérdida en la identidad, parecida análogamente a aquellas operaciones físicas por las cuales se pretende cambiar de sexo. Por supuesto que no todos son cristianos de la misma manera y que el rito puede ser vivido en modo diferente, tal como dijéramos al referirnos al legalismo ritualista. Pero, insistimos, el mismo representa apenas un punto de partida, éste condiciona pero no determina la continuidad de nuestra existencia.

Digamos finalmente que en el cristianismo hay dos maneras distintas de comprender al rito. Para el esoterismo, postura en la que se encuadra el Grupo de Ur, aunque no necesariamente en manera cristiana en todos sus miembros, el rito que proporciona la religión representa un instrumento para la superación de toda realidad de carácter sentimental y sensible a fin de remontarse hasta

una esfera superior de orden metafísico. La manera opuesta es la representada por la Iglesia oficial la cual, a lo largo de su historia, ha utilizado en cambio a la religión como un instrumento de dominio afín con sus intereses políticos de institución a la conquista de espacios de poder en el mundo. En ello consiste justamente la esencia del güelfismo. Pero que esto haya sido históricamente así de ninguna manera disminuye la dimensión del rito cristiano e incluso puede hasta representar un verdadero desafío la restauración de su significado originario.

Justamente es dentro del contexto del vaciamiento ritual de la religión cristiana cómo hoy en día podemos comprender este pedido de perdón colectivo por todo el pasado de 2.000 años de historia efectuado por la Iglesia. Hoy en día se pide perdón a todos: a los protestantes, a los ortodoxos, a los judíos. La primera reacción ante ello es la de preguntarnos qué es lo que queda de la Iglesia luego de este perdón. A tal efecto es fundamental tratar de entender el sentido del mismo alejados de una interpretación psíquica que en una primera reacción tendería a calificar tal proceso como un acto de masoquismo y de autodemolición. Aquí son rechazados prácticamente 2.000 años de historia y lo único que en cambio terminaría quedando en pie es simplemente el cristianismo primitivo, la etapa evangélica de la predicación de Jesús, todo ello teñido a su vez de un pacifismo de estilo gandhiano. Se rechazan así las dos grandes epopeyas del Occidente cristiano que fueron las Cruzadas y la Conquista de América. Y la finalidad de tales rechazos se enmarca en el contexto de la búsqueda de una unión con las restantes religiones. Sin embargo tal autocrítica es realizada exclusivamente a partir de hechos morales y mundanos, ya que en tal negación y rechazo no hay en ninguna manera atisbo alguno de modificar la postura güelfa política asumida históricamente por la Iglesia, sino al contrario, en función de la misma, tratar de limar asperezas a fin de constituir una cierta confederación de religiones, acorde con la etapa de globalización de la cultura que hoy se vive. Y es por ello que no es casual que en todo esto se ignore aquí que justamente lo que hace que una religión tenga un sentido es la imposición por parte de la misma de los ritos, y el hecho de que éstos sean diferentes de acuerdo a las distintas confesiones se debe principalmente a la diversidad que existe en la naturaleza humana. Pero con tal ecumenismo dejan de tener importancia tales distinciones esenciales quedando así el mismo reducido a una dimensión de carácter meramente exotérica, que es en cambio el lugar en donde por el contrario deberían existir grandes distancias. Esta profunda distorsión la percibimos por ejemplo hoy en día en aquello que ha dado en conocerse como el fenómeno de la concelebración, es decir, en la posibilidad de poder efectuar ceremonias religiosas indistintamente entre rabinos, curas, pastores, etc, aplicando cada uno incluso el culto de la otra confesión. Ello no hace más que explicitarnos un significado claro y profundo: en realidad el rito ha perdido aquí todo valor trascendente; se trata simplemente de una ceremonia simbólica por la cual se pretende ratificar en los fieles la presencia de un sentimiento religioso, el cual no es sino la prolongación, lo que otorga fuerza y sublima una moral social, comunitaria e indiferenciada. De este modo en el rito interviene cada vez más el sentimiento, esto es, lo que lo hace puramente humano, discursivo y lo aparta así de su significado trascendente. Reiteramos: en donde cada religión debe ser específica es propiamente en el carácter originario y excluyente de su rito, el cual no debe ser sustituido en manera alguna bajo el riesgo de convertirse en un mero acto recordatorio, puramente alegórico, carente de valor en sí mismo.

Pero notemos además lo que resulta aun más curioso y significativo en todo este pedido de perdón de carácter universal. En el mismo se especifican cada una de los presuntas persecuciones, muchas de ellas sin lugar a dudas arbitrarias, pero sin embargo la Iglesia se cuida bien de pedir perdón por uno de los más grandes atropellos cometido en su historia cual fue la disolución y exterminio de la Orden de los Templarios, orden de carácter esotérico que ecuménicamente buscaba la unión trascendente entre las dos grandes religiones en ese entonces en pugna: el Islam y el Cristianismo. La cual consistía en una unión no renunciataria, pues en ella se mantenían estrictamente las diferencias exotéricas entre las mismas, reconociéndoselas como caminos idóneos y acordes según las diferentes expresiones que presenta la humanidad (raza, cultura, lengua, tradición), pero en modo alguno se consideraba a la otra como diabólica y camino irreversible hacia la condena. Esta unión en lo profundo era la que podía matizar y evitar que los conflictos entre las razas y las religiones arribaran a límites virulentos, específicamente a través de guerras de religión o limpiezas étnicas, tal como sucede en cambio en nuestros muy ecuménicos y pacifistas días. Suscitaban así la posibilidad de ver en el otro a alguien diferente en cuanto al camino emprendido, pero no necesariamente un enemigo. La unión entre las grandes religiones debía efectuarse a través de las élites, es decir, a través de aquellos que se encontraban en las grandes alturas del espíritu pues eran los que no se conformaban con creer, sino que además querían ver. Digamos también, como una señal significativa, que el diálogo secreto entre Templarios del lado cristiano y Assassins del lado musulmán, será repudiado tan sólo por la parte católica güelfa y ello ha significado sin lugar a dudas un menoscabo para nuestra religión, la cual se ha amputado de este modo de su faz estrictamente esotérica, originándose a partir de ello, tal como dijera Evola, el inicio de la gran decadencia y la consecuente imposibilidad de alcanzar una unión trascendente.

Agreguemos finalmente que también nosotros somos ecumenistas, pero aquí el problema que se trata es acerca de qué tipo de universalidad es la que sostenemos. O una centrada en lo trascendente, en lo que se encuentra por encima de la diversidad, o la que en cambio asienta sus bases en lo que resulta secundario, en la mera moralidad o en los “derechos humanos”, es decir, una pseudounidad, ficticia, efímera.

Es cierto que ante el desvío materialista en que se encuentra la modernidad, hay que buscar la unión entre las grandes religiones, pero esta unión puede realizarse o por arriba o por abajo; o a nivel político-moral, tal como reza el ecumenismo vaticano, en connivencia explícita con los poderes fácticos del planeta, o a nivel de la metafísica, como sostiene en cambio el esoterismo. La gran tarea del cristiano de hoy es pues la de buscar el fondo esotérico en la historia de su religión, entre las diferentes figuras heterodoxas, excluidas y combatidas por el güelfismo durante casi dos mil años y curiosamente también excluidas del pedido de perdón universal.

Somos concientes de esta gran carencia que tiene nuestra religión y concordamos una vez más en la gran desventaja que ello significa en la empresa de alcanzar una realización metafísica. Pero a nuestro entender lo que por un lado representa un inconveniente del cristianismo puede por el contrario, desde una diferente óptica, ser concebido como una ventaja. Así como el mismo Evola decía que esta época por su gran decadencia era una prueba de excepción para

los hombres diferenciados, en la cual era posible efectuar experiencias especiales que no podían desarrollarse en otras superiores y más espiritualizadas, sucede lo mismo con respecto al cristianismo. No nos cabe duda de que es la religión en la cual resulta más difícil hallar sesgos de carácter metafísico, debido al terrible virus güelfo que la corroyó a lo largo de su historia, en la cual una estructura eclesiástica anquilosada y politizada hasta consecuencias extremas es el correlato de un moralismo sentimental de carácter meramente exotérico. La experiencia cristiana es sin lugar a dudas la más difícil y, siguiendo con el esquema dado por Lastarria, es seguramente aquella en la cual más cáscaras de cebolla haya que pelar, pero sin embargo lo que es indudable es que en el trasfondo de la misma existe una estructura profunda de carácter metafísico y que ésta se encuentra proporcionada por la recreación de estas dos dimensiones de lo real que son el símbolo y el rito, como vínculo del hombre hacia lo trascendente, como medios de elevación hacia lo superior, sobre todo lo cual los hombres del Grupo de Ur y de los Dióscuros nos han dado múltiples elementos.

EL FILÓSOFO PROHIBIDO Y EL ARCHIVISTA, POR MARCOS GHIO

Reproducimos a continuación la conferencia del profesor Marcos Ghio, presidente del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires, el 31 de junio de 2005, con ocasión de la presentación de la obra de Evola sobre el pensamiento del filósofo chino Lao-Tzé, autor del Tao Te King. La obra de Lao-Tzé siempre fue tenida en gran estima por Evola el cual recogió algunas de sus ideas en "Cabalgar el Tigre" y escribió varios artículos y ensayos de divulgación sobre el taoísmo. El profesor Ghio pasa revista a todo este material.

EL FILÓSOFO PROHIBIDO Y EL ARCHIVISTA

En el día de la fecha presentamos la obra de Julius Evola *El Tao te king* de Lao tsé. Dicho texto, escrito por el aludido pensador chino quien viviera en el siglo VI a C., se encuentra precedido por una esclarecedora introducción al taoísmo elaborada por J. Evola. Acotemos al respecto que, si bien del *Tao te king* se habla mucho hoy en día existiendo del mismo una pluralidad de versiones, es muy poco lo que se sabe en cambio de su autor. Pero hemos también con la paradoja que de J. Evola, autor nacido en 1898 y muerto en 1974, esto es, hace poco más de 30 años, es todavía menos lo que de él se sabe entre el gran público. Hasta nos arriesgaríamos a decir que, mientras que todos los aquí presentes conocen o han escuchado hablar del filósofo chino y de la obra que presentamos, en cambio de J. Evola algunos hasta ignoraban su existencia. Y ello es por una razón muy especial. No porque haya escrito muy pocos libros o que lo que escribió carezca de importancia, sino todo lo contrario; ello es por el hecho esencial de que se trata de un pensador sumamente conflictivo e inconveniente para los principales círculos del poder, cultural, mediático, político, académico, etc., que rige en el planeta, el que lo reputa como una especie de outsider en el mejor sentido del término, un autor conflictivo por las cosas que sostiene y por los influjos que puede ocasionar y ante el cual, en tanto resulta sumamente difícil deformarlo como en otros casos, lo más conveniente en cambio consiste en aplicarle un espeso manto de silencio. Sin embargo debemos acotar también dentro de esta misma perspectiva que en Europa, debido al creciente interés que se ha despertado por su obra entre algunos sectores, no hace mucho tiempo un autor que no es exactamente de la línea de Julius Evola ha escrito un sugestivo libro titulado *Evola, el filósofo prohibido*, obra de más de quinientas páginas, redactada para un círculo muy selecto de personas, pero en la cual, más que indagarse seriamente en lo que el autor pensó, se expresan en cambio las razones por las cuales tal doctrina debería ser excluido por lo riesgosa que la misma resulta ser para el normal desarrollo de la modernidad. Pero lo destacable a recordar aquí es que utilizó un término que sería bueno incluirlo de ahora en más: lo llamó el filósofo prohibido, resaltando de tal modo las abismales distancias que existen entre su pensamiento y la modernidad. Con Lao Tsé y el *Tao tê king*, obra que, tal como veremos, en su espíritu no es disímil de lo que Evola ha manifestado a través de sus escritos, en cambio, gracias a las características especiales que posee el idioma chino, el que admite una pluralidad de interpretaciones, ha sido posible en cambio modificarle el sentido esencial convirtiéndolo en inofensivo

para la modernidad hasta incluso haberse llegado al absurdo de transformarlo nada menos que en un texto anticipatorio de la principal ideología que conforma a nuestra época: el liberalismo.

Sin embargo digamos aquí inmediatamente, para contrarrestar tal sofisma, que no solamente ello no es cierto, sino que la obra de Lao tsé y la de Evola tienen muchos puntos en común que trataremos de reseñar, justamente en el profundo contenido antimoderno que las informa, aunque convengamos que las existencias de ambos fueron muy diferentes. Y convengamos también que, si bien las circunstancias históricas en que vivieron fueron sumamente distintas, la labor desempeñada por Lao Tsé tuvo caracteres similares a la de J. E., en tanto que ambos, en circunstancias históricas distintas, ofrendaron por igual su vida entera a la difusión y testimonio de una doctrina metafísica esencial, milenaria e inmutable. Lao Tsé fue un archivista de la corte del emperador; pero enseguida tenemos que hacer una corrección con la finalidad de sortear las distancias abismales que existen con la situación de nuestros días respecto de alguien que escribiera hace 2.500 años. Cuando se piensa en tal función inmediatamente se imagina uno a una de las tantas figuras rentadas y mediocres, encargadas actualmente de acomodar en diferentes estantes los decretos y reglamentos que elabora una clase política en mayor o menor medida corrompida, como puede ser la nuestra o la de los otros países en los que se practica un mismo sistema político; aquello que en nuestro léxico florido y argentino hoy en día se califica como a un ñoqui. En verdad los archivos que cuidaba Lao tsé eran documentos milenarios en los que se hallaban los principios esenciales referentes al buen gobierno. Principios que, si bien eran relativos a la actividad política, en tanto encuadrados en una óptica tradicional y no moderna, eran por lo tanto también y esencialmente de carácter metafísico por su valor inmutable, permaneciendo siempre idénticos en todo tiempo y lugar, resultando absolutamente inmunes al devenir histórico. Por supuesto que la labor de un archivista de esos tiempos no era simplemente la de acumularlos en unos estantes, cuidarlos, limpiándolos del polvo que recibiesen con los años, sino, a la inversa, de hacerlos presentes y de recordarlos sea a quienes tenían la función eminentísima de gobernar como a aquellos que debían ser gobernados. Pero además ello no significaba meramente la tarea erudita de repetirlos mecánicamente, desentendiéndose del grado de comprensión que tuviesen los interlocutores, sino en cambio de adaptarlos a los léxicos del propio tiempo a fin de hacerlos comprensibles a los contemporáneos, y especialmente entre éstos a la figura eminentísima a quien iba principalmente dirigido el mensaje, el emperador chino, a fin de que éste no sucumbiera a las tentaciones propias de un político, cual es el halago de las muchedumbres o el deseo de mandar. Y a su vez la ardua labor de hacerlos comprensibles al tiempo en el que se vivía no debía significar en manera alguna degradarlos, haciendo perder el sentido de las distancias que siempre debe poseer un texto sagrado, incurriéndose así en un terreno propio de terminologías demagógicas y populacheras tan comunes entre nuestros hombres públicos y entre muchos de nuestros "comunicadores". Ésta es la razón por la cual el texto fue formulado en un lenguaje poético, haciéndose notar así las abismales diferencias que existen entre lo que pertenece al saber y al sentido vulgar y lo que es en cambio propio de lo metafísico, entre lo que corresponde al lenguaje coloquial propio de las muchedumbre, que tan sólo afínca en lo que ya se es y aquel que en cambio eleva y transforma.

A tal efecto y adentrándonos ya en el texto que aquí tratamos, intentemos contestar a estas dos preguntas esenciales: ¿cuáles eran los principios que allí se indicaban? Y ¿cuáles las razones por las que los mismos debían formularse justamente en ese tiempo, en el siglo VI por parte de ese ocasional archivista llamado Lao Tsé?

Vayamos primero a la segunda pregunta. Se ha dicho que el siglo VI fue una etapa significativa en la historia de la humanidad. René Guénon sostiene que fue un momento de inflexión en el que se produjo el estado de aceleración y de caída en el Kali Yuga o Edad del hierro, propio de nuestro ciclo histórico. Tres acontecimientos esenciales en diferentes civilizaciones acontecen en tal siglo. En Grecia surge la filosofía, en la India el buddhismo y en China el taoísmo con la obra que aquí comentamos. Sin embargo, de acuerdo al punto de vista que se adopte, tales movimientos pueden ser concebidos sea como una profundización de la decadencia, en tanto que pueden haber significado una caída de nivel y vulgarización del saber tradicional, así como, a la inversa, de restauración y puesta a punto de ciertos principios primordiales justamente como un reactivo ante un desvío. Si en Grecia la filosofía puede ser comprendida como una caída de nivel en tanto significó el pasaje del mito al lógos o de la sabiduría (sofía) al simple amor o preparación para la misma (filo-sofía), en la India a su vez el buddhismo representa una concepción espiritual surgida de una casta jerárquicamente inferior, la de los kshatriyas (guerreros) respecto de los brahmanes (contemplativos), en donde la acción, bajo la forma del ascetismo y del heroísmo, se sustituye a la contemplación. Pero a su vez, desde otro punto de vista, en tanto que se considera que la decadencia se genera siempre en su origen como una caída acontecida en el seno de las castas superiores, tales fenómenos pueden ser comprendidos también como reacciones acontecidas ante un estado de aletargamiento espiritual, de decaimiento de lo que es superior hasta el nivel de un mero ritualismo burocrático carente de la levadura propia de la verdadera espiritualidad. Así pues, sea el buddhismo, como la filosofía en Grecia pueden ser comprendidos también como corrientes de renovación y de revitalización de ciertos principios, tales como en algunas vertientes del buddhismo como el zen y en algunas escuelas filosóficas griegas, sea pre-socráticas como post-socráticas, tales como las de Parménides, Platón, Aristóteles o Plotino. En todos estos casos depende pues de la óptica desde la cual nos ubiquemos para juzgar a ciertos fenómenos. Toda vez que existe un movimiento de decadencia también sobrevienen por reacción escuelas y figuras que por el contrario resaltan hasta límites de mayor profundidad los principios metafísicos esenciales. Tal es el caso de lo sucedido en el siglo pasado, siglo signado por la crisis más notable en toda la historia universal, con expresiones notorias de materialismo extremo y de post-modernidad como no sucediera nunca, pero en el cual, paradójicamente y como un verdadero contraste, ha podido darnos también en su pureza metafísica más plena la doctrina tradicional, a través de las inigualables plumas de Julius Evola y René Guénon, la que fue formulada en sus principios de una manera tan nítida y contundente como no sucediera en otras épocas anteriores en las que la decadencia aun no había socavado y embrutecido tanto a la humanidad. En el caso específico del Tao que aquí nos convoca, podemos decir que, analizado desde una óptica estrictamente tradicional, el mismo representa un texto que fuera escrito a la manera de un alerta en previsión de ciertas tendencias de decaimiento del orden social acontecidas, sea en la cúspide del Estado y sea por extensión en el resto de la comunidad toda. Por lo cual es que se hacía necesario formular

de una manera clara y contundente los principios que hacen a la ciencia política relacionados siempre con su disciplina rectora, la metafísica.

Pasemos a analizar ahora el sentido en que se entendía la ciencia política que emana del Tao. Como en toda disciplina común a las distintas tradiciones, sea occidentales como orientales, la política no era entendida como un saber y una práctica autosuficientes. A diferencia de lo que acontece hoy en día, las ciencias y las técnicas no se convertían en tales en tanto se separaran de su tronco principal y se independizaran adquiriendo un método propio, tal como se entiende en nuestros días, sino que, al contrario, todo saber podía reputarse como científico tan sólo en tanto estuviese orientado jerárquicamente por una disciplina superior que le indicara su razón de ser, la de constituirse como un medio adecuado a la realización de la meta esencial del hombre, su conquista de la inmortalidad. Todas las actividades, sea científicas como artísticas o técnicas, estaban orientadas hacia tal fin y era ello lo que les otorgaba su carácter científico. Un conocer por el mero conocer o peor aun en función de un dominio o acrecentamiento del poder sobre la naturaleza eran reputados como cosas inconcebibles y como el producto de una severa crisis. Como consecuencia de tales independencias de los diferentes saberes hoy en día hemos arribado a la época de las especializaciones en donde se ha hecho en modo tal que todas las disciplinas se han convertido en compartimientos estancos en la medida en que se han separado de su causa final, careciendo totalmente de un rumbo que las determine en su camino, de una razón última de ser, convirtiéndose así, al decir de Guénon, como formando parte todas de un "saber ignorante". Y ha sido justamente este abandono de lo superior lo que ha hecho en modo tal que, en lo referente a lo que es propio de la política, presenciemos el fenómeno de que hoy en día los políticos ya ignoran lo que signifique propiamente gobernar, sino que en cambio hayan suplantado tal actividad por la inferior y económica de administrar, llegándose así al absurdo extremo de confundir lo que es la acción de gobierno con la actividad meramente administrativa, equiparable a la actividad de quien lleva los libros contables de una empresa. Es decir la política se ha convertido en la actividad encargada meramente de asegurar el bien común de las personas, entendiendo por ello principalmente el bienestar económico de las sociedades, razón ésta por la cual en los días que corren dicha disciplina, que en un primer momento de decadencia ha comenzado declarándose como autosuficiente y autónoma respecto de un saber superior que la orientara, ha terminado con el tiempo como estando cada vez más subordinada a una de carácter inferior cual es la economía. Pues de acuerdo a un dicho tradicional, una vez que se ha abandonado lo superior, lo que se produce no es la emancipación de un saber sino la consecuencia forzosamente de subordinación a lo que es inferior. En coherencia con tal tendencia, se ha hecho ya un lugar común en los regímenes democráticos modernos manifestar no solamente que un gobernante es un administrador, sino que quien lo hace y quien posee la principal influencia en el Estado es el ministro de Economía.

No nos cansaremos de manifestar, en razón de las terribles confusiones en que se ha incurrido en los tiempos actuales, que el Tao, lejos de ser un anticipo de la mentalidad moderna y progresista, es esencialmente un texto antimoderno. La política se encuentra allí orientada por una ciencia superior cual es la metafísica, representando una rama práctica de la misma, la encargada de realizar esa dimensión suprema en el hombre. Se parte aquí de una visión antropológica diametralmente opuesta a la de los tiempos actuales. Mientras que hoy en día,

en virtud de la antes mentada decadencia, rigen criterios unidimensionales con respecto al ser humano, en donde todo se uniforma y confunde: se confunde el cuerpo con alma, el individuo con la persona, la psicología con la conducta externa y ostensible de los sujetos, etc. reduciéndose así toda la realidad a aquello que es tangible y visible, a lo que se capta a través de los sentidos, y la política a su vez, tal como dijéramos, queda comprendida por la economía y la administración; el pensamiento tradicional en cambio es tridimensional en tanto comprende que en el hombre existen tres dimensiones claramente diferenciadas entre sí, con leyes propias aunque no independientes, ordenadas todas bajo un principio de jerarquía en donde lo inferior sólo se comprende a través de lo superior y no a la inversa. Existe la esfera más primaria y elemental que es la espacial, vinculada con el cuerpo, luego la temporal relacionada con el alma y finalmente la eterna, que es la relativa al espíritu o persona en el hombre. Y era a su vez una premisa esencial que informaba toda acción de gobierno verdadero –que por supuesto no es la propia de los modernos administradores o políticos minúsculos que nos “gobiernan”– la de que, mientras se nace con las dos primeras dimensiones, existe una educación especial que es la que nos permite obtener y despertar la tercera.

Despertar al espíritu en el hombre, convertir al individuo en persona, a la masa en pueblo: tal es la función principal del hombre de Estado tradicional. El Estado era pues comprendido esencialmente como un pedagogo, como un ente formativo del hombre. Como aquel que era capaz de convertirlo de mero animal social y gregario, que era aquello perteneciente a la naturaleza inmediata que éste traía al nacer, en un ser libre y con espíritu. Era pues su función, más que la de satisfacer las necesidades del vientre, más que administrar o hacer “felices” a los hombres, la de elevarlos hacia la dimensión eterna, es decir, arrancar al ser humano del mundo meramente animal, físico y promiscuo por el que se encuentra mancomunado a todo lo existente, para enaltecerlo hacia una dimensión que trasciende la propia inmediatez natural con la que nace. Por ello era un esencial alerta formulado por el Tao en el sentido de que nunca puede ser la mera vida o el “bienestar general” la meta principal del hombre de Estado verdadero, sino lo que es más que vida, la supravida, o eternidad, la capacidad de trascender la esfera natural e inmediata en la que se ha nacido. Fue así como clásicamente se consideraba al gobernante como un pontífice, es decir, como un hacedor de puentes entre la tierra y el Cielo, entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo material y físico que captan nuestros sentidos externos y lo metafísico y eterno que es propio de la esfera espiritual.

Pero a pesar de tales contundentes aseveraciones, los modernos, basándose en párrafos parciales y arrancados de contexto, insisten en su confiscación del Tao para su ideología con la excusa de que en el mismo se habla de una no intervención del Estado en las cosas privadas. Digamos una vez más: no existe un texto que se encuentre más alejado del liberalismo o de la modernidad que el Tao te king que aquí comentamos. Lejos de pretender disolverse y desaparecer como brega tal ideología, el Estado tradicional es un ente sumamente activo y omnipresente. No es el organismo que despliega o ayuda a desplegar la naturaleza del hombre tratando de intervenir lo menos posible a fin de no interferir en su sagrada espontaneidad, sino por el contrario es el que la modifica y transforma, elevándola por encima de lo que es su mera inmediatez.

Es desde tal perspectiva como es posible comprender el sentido de no-acción que aparece formulado en el texto, como formando parte del carácter esencial del gobernante taoísta. Hay no-acción tan sólo en tanto un gobernante verdadero no se entretiene en cuestiones secundarias, como la economía, la administración, las relaciones públicas, etc., sino que, al ser su meta principal la eternidad, es hacia ella que ordena todo lo existente. Nada que ver pues con el *laissez faire* liberal del gobernante que se entromete lo menos posible en la vida de sus semejantes, sino que aquí en cambio está presente la idea aristotélica de causa final, de motor inmóvil que mueve sin moverse, que atrae como un imán en tanto poseedor de un carisma del que carece el común de los hombres. A la inversa exacta de la ideología moderna y liberal, el gobernante tradicional, lejos de permanecer ajeno y desinteresado respecto de las acciones particulares de sus semejantes, está presente absolutamente en todas aun en las más mínimas e insignificantes, tratando de otorgarles a todas ellas un contenido superior, un sentido a la totalidad de la existencia de sus gobernados. Por ello es que su acción debe ser siempre a la distancia, como la de un imán que atrae hacia sí, constituyéndose de esta manera en una fuerza mucho más fuerte e indoblegable que la más poderosa de las acciones materiales. Estamos así lejos también del concepto moderno del Estado que ejerce el monopolio de la fuerza física; el gobernante tradicional puede estar desarmado pero sin embargo, por su prestigio y autoridad, por el carisma que emana de sus actos, alcanza a obtener de sus súbditos una obediencia reverencial muy superior a la que alcanza a través del miedo y el terror el más tiránico de los gobernantes.

El emperador chino permanecía por lo tanto alejado de la muchedumbre, vivía su existencia entera en una ciudad oculta de la que nunca salía, ni siquiera para viajar y conocer el mundo como hacen los líderes actuales, a fin de no contaminarse y no mezclarse con los afanes del vulgo al cual él debía transformar; pero no por ello permanecía ajeno a los verdaderos “intereses” de su pueblo, sino por el contrario, por su acción a la distancia que les dirigía el rumbo, él le estaba siempre presente, mucho más cerca que el más pegajoso e incisivo de los demagogos actuales, siempre a disposición de la gente, poblando con sus imágenes mediáticas nuestra vida cotidiana, aunque no por ello estando más cercanos a nosotros.

El emperador tradicional era la causa primera de todo lo existente en el orden social, la instancia última y final en la cual hallaban un sentido todas las acciones de gobierno, todas las actividades de los habitantes, aun aquella que se pudiese concebir como la más particular de todas. Lejos se estaba así sea de la democracia moderna, que sostiene que el origen del poder emana del pueblo y que por lo tanto es efímero y voluble como los caprichos de una voluntad permanentemente mutable, como del principio republicano por el que se comprende como Estado justo a aquel en el cual el poder se encuentra dividido, en forma en algunos casos tripartita, aunque el tiempo nos proporcione otras divisiones. Todo ello es contrario a una perspectiva estrictamente metafísica pues un poder que puede dividirse y limitarse no es propiamente tal, sino que representa en cambio un signo de impotencia, del mismo modo que lo es también uno delegado pues, si existe una causa que recibe de otro su razón de ser, esta causa no es primera, sino segunda y subordinada. Una soberanía que no sea absoluta, que no halle tan sólo en sí misma el origen de la propia legitimidad, no es verdaderamente soberanía y por lo tanto gobierno verdadero, sino apenas una parodia

del mismo. El concepto de soberanía delegada es una falsificación totalmente contraria a tal postura, pues si la misma es delegada no es verdadera soberanía en el que la ejerce sin tan sólo el que la delega es su detentor. Podrá tal parodia subsistir por un tiempo incluso prolongado, pero tarde o temprano tal contradicción se irá degradando hasta desaparecer. El fundamento del carácter absoluto del poder del Estado se encuentra única y exclusivamente en su dimensión sagrada, hallándose así inspirado en razones que pertenecen a la esfera de lo alto y no en la voluntad numérica, ni tampoco en la fuerza material que detente.

Pero dijimos que el Tao representa un alerta en función de los tiempos que se avecinaban. Tiempos de decadencia que tan sólo una doctrina formulada en su pureza mayor y en el momento oportuno, puede llegar a interrumpir. La decadencia sobreviene justamente en la cúspide, que es cuando el poder se degrada, cuando abandona su sacralidad y se convierte en puramente temporal. Evola nos habla de un movimiento en sus comienzos apenas perceptible, como el que da origen a una posterior avalancha que va a acelerando de a poco su caída. Acontece en el momento en el cual el poder se separa de su principio sagrado, esto es, cuando acontece una primera división entre lo que es el poder temporal y la autoridad espiritual. Todo movimiento de decadencia representa un movimiento de escisión que va siempre de lo uno hacia lo múltiple. Evola analiza pormenorizadamente este proceso en el seno de nuestra civilización occidental por el que gradualmente se fueron sucediendo una serie de etapas cíclicas por todos conocidas. Fue necesario primeramente que en plena Edad Media, a través del acontecimiento histórico conocido como la querella por las investiduras, se produjese la primera escisión cuando el Estado perdiera su carácter pontifical y formativo para que pasara a convertirse en un ente tan sólo temporal encargado meramente de administrar el bien común. Vaciado así de su esencia sagrada y metafísica, la que quedó relegada tan sólo al sacerdocio, generándose de este modo la primera y más importante de todas las divisiones, el paso siguiente y necesario tuvo que ser el absolutismo monárquico por el cual el Estado, tras perder su carisma de sacralidad, descendió a la esfera del mero ejercicio de la fuerza material, desconociendo sobre si la soberanía de la autoridad espiritual. Y el sustento de la autoridad no fue más un principio metafísico afincado por afuera del tiempo y la materia, que a través del carisma y el prestigio obtuviera el consentimiento y la adhesión de los gobernados, sino el miedo que producía el monopolio en la posesión de las armas. Tuvimos así el Segundo Estado, esto es aquel en donde la política se encuentra desgajada de la metafísica y las simples "razones de Estado" se convierten en el fin último del mismo. De modo tal que lo que siempre significara la adhesión a un principio superior terminará suplantado por la búsqueda y el reconocimiento del mero interés singular. Y en tanto que desde la cúspide se produjo la sustitución de los principios universales y sacros por el simple interés egoísta de las partes, en tanto se pasara del Imperio universal a los simples estados o monarquías nacionales, se abrió camino al paso subsiguiente cual fue la irrupción en el campo político de las clases económicas, representantes de los distintos "intereses" del cuerpo constitutivo de esas naciones, las cuales con el tiempo, en tanto el valor por ellas representado adquirió forma "política" y de "partido", terminaron tomando la primacía por encima del mismo Estado hasta convertirlo en un organismo subsidiario de los propios intereses, en un complemento que permite realizar el fin esencial de las mismas cual es el bienestar material de las distintas clases. Sucesivas revoluciones cada vez más descendentes fueron signando tal derrotero inaugurado con la primera de

todas, cual fue la escisión acontecida en plena Edad Media entre el poder político y la autoridad espiritual, entre lo humano concebido en su forma arquetípica superior y lo divino recluso a la esfera de los templos y el sacerdocio, ya no comprendidas en uno solo, sino en instituciones distintas, la Iglesia y el Imperio. Tuvimos así que, tras el absolutismo monárquico, la primera revolución, sobrevinieron una nutrida serie de revoluciones sucesivas, conocidas con nombres distintos como la revolución burguesa, la industrial, la tecnológica, la proletaria, las que nos trajeron la irrupción sucesiva de formas cada vez más degradadas de Estado esta vez pertenecientes a clases económicas, tal el tercero y el cuarto Estado (es decir el Estado burgués, el Estado proletario), hasta arribar finalmente a nuestros días con la revolución postmoderna y el posterior advenimiento del quinto estado. En el mismo el hombre se encuentra vaciado ya no sólo de toda dimensión metafísica, sino aun de cualquier rasgo aun remoto y caricaturesco que se le pareciera, expresado bajo la forma de la simple búsqueda de un ideal que fuese superior al mero interés inmediato, a través de la hoy notoria consigna de lo que ha dado en llamarse como la "muerte de las ideologías", es decir el vivir al día y sublimando los instantes placenteros, por la cual hoy presenciamos la desaparición de la persona reducida a la masa y del individuo rebajado al rol de un mero animal que consume y goza y finalmente de un Estado, otrora ente sagrado y pontifical, convertido en un mero ente burocrático y efímero, reducido al rol de recaudador de impuestos que acciona tan sólo allí donde la iniciativa privada no puede actuar adecuadamente y en incesante aunque nunca consumada amenaza de desaparecer del todo el día en que la educación de las masas lo haga prescindible. Digamos que, a pesar de la pregonada muerte de las ideologías, subsistirá siempre en todas las vertientes modernas y postmodernas la utopía de que el Estado se trata de un mal tan sólo provisorio que durará hasta que llegue el día en que las personas por la educación lleguen a obtener una conciencia cívica suficiente que les haga superflua la existencia de cualquier ente coactivo, sucediendo así del mismo modo a como el hijo que, tras emanciparse de la autoridad de su padre, se gobierna a sí mismo y entonces acontecería, tal como dijera el marxismo, que con la consumación de la historia el Estado habrá pasado a formar parte de los "trastos viejos de la historia". Aunque paradójicamente hagamos notar aquí que el Estado moderno, lejos de desaparecer como incesantemente nos pregona, es cada vez más hipertrófico y burocrático entrometiéndose, cada día que pasa, de manera mucho más totalitaria y tiránica de lo que pudiera haber hecho el Estado tradicional.

Desde la óptica de la tradición es tan sólo el Estado y su consecuente soberanía lo que asegura la existencia normal de cualquier orden social. Sólo con el Estado puede existir la nación y el pueblo, distinguiendo a tal ente de la mera masa anónima y sin alma que hoy tanto nos circunda. Y justamente para evitar que dicho mal acontezca se hace necesario que el Estado sea libre en el mejor y más amplio sentido del término. Sólo la libertad del soberano es lo que permite que los gobernados sean también libres. Y a su vez cuanto mayor ésta sea, también lo será la de estos últimos. Al respecto el moderno posee una concepción totalmente diferente de lo que es la libertad. En tanto basa la misma en el irracional concepto de igualdad, considera que todos deben tener la misma libertad y que ésta, en tanto debe ser igual para todos, consecuentemente debe ser limitada y finita, en tanto que todos deberían ser acreedores de los mismos derechos. El pensamiento tradicional en cambio considera a la libertad como una potencia infinita que se posee en mayor o menor medida de acuerdo al valor y las vir-

tudes que haya desplegado una persona. Cuanto más condición de persona se haya alcanzado a desarrollar en sí mismo, mas libertad se posee. Y así como no todos son persona de la misma manera, en tanto que, tal como dijéramos, se trata éste de un concepto relativo al despliegue que cada uno haya podido hacer de su naturaleza espiritual, en tanto se nace individuo pero se deviene persona, y así como existen seres que transcurren toda su existencia sin haber podido desarrollar casi ningún aspecto de personalidad –éstos son los individuos-masa o parias según la tradición hindú–; existe también aquel que, en tanto persona absoluta, posee una libertad ilimitada, la que a su vez, por ser tal, es garantía y reaseguro de la libertad de quienes le resultan inferiores. Tal es el emperador que es el único ser verdaderamente libre y que por lo mismo tiene simultáneamente el derecho y el deber de gobernar. La libertad del gobernante lejos de limitar o coartar la libertad de los gobernados es aquella que por el contrario la incrementa. De allí el origen de la palabra autoridad correlativo necesario del concepto de libertad (del latín augere = aumentar, acrecentar). Cuanta mas libertad se posea consecuentemente tanta más autoridad se tiene.

Pero hay otra idea esencial que aparece en el Tao y que nos permite una vez más ahondar en el carácter metafísico que posee tal texto. De la misma manera que las ciencias son hoy independientes entre sí, y la realidad toda es una suma de compartimientos estancos y de mónadas sin ventanas, se consideran como dos cosas separadas y autónomas el mundo de la naturaleza y el que es propio del hombre, la cultura. En el Tao en cambio, así como la política no se encuentra disociada de la metafísica, el mundo la naturaleza no representa una cosa ajena al mundo de la cultura. En concordancia con la antigua óptica judeo cristiana del que es heredero, el moderno sigue considerando a estos dos planos como separados e independientes entre sí, de modo tal que, si la naturaleza ha sido creada por Dios, el mundo de la cultura es reputado en cambio como una cosa que es propia del hombre. Y más aun basándose en tal dualismo, el concepto de rey de la creación, aportado por tal cosmovisión, ha sido entendido a través del tiempo bajo la forma de un dominio arbitrario y caprichoso ejercido sobre este mundo al que se concibe como una realidad puesta totalmente a nuestra disposición y frente a la cual todas las acciones son posibles. Es totalmente diferente la postura que en cambio aparece en el Tao. El carácter de señor de la creación que allí también se sostiene es concebida como una acción de conservación del orden creado. El hombre es comprendido como un colaborador en la obra creadora y no como una simple criatura, siendo de tal modo la misma considerada como una empresa inconclusa que debe ser siempre actualizada y consumada por éste. De la misma manera que no podía encontrarse separada la política de la metafísica, tampoco podían considerarse como dos cosas totalmente ajenas y divorciadas entre sí el mundo de la naturaleza y el de la cultura. Se consideraba al universo como a una unidad jerárquica y de ninguna manera se pensaba que eran indiferentes los hechos que acontecieran en una esfera respecto de la otra. Todo hecho tenía un significado superior que lo explicaba. De acuerdo a la concepción tradicional, al ser el hombre un intermediario entre Dios y el mundo, encargado de cumplir así con la función esencial de conservador del orden, no estaban disociados en manera alguna lo que acontecía en el mundo de la naturaleza de lo que sucedía en el de la cultura, sino que ambos componían una misma unidad por lo que el quiebre en una de las partes generaba a su vez terribles consecuencias para la otra. En razón de tal vínculo estrecho, era una máxima tradicional que todo desorden acontecido en el mundo huma-

no, al operarse en la cúspide de la Creación, inmediatamente se transfería por irradiación hacia el de la naturaleza produciendo cataclismos y desórdenes de inmensa envergadura. A tal respecto el Diluvio Universal, relatado en manera disímil por diferentes tradiciones, nos explicita un momento de caída en uno de los ciclos cósmicos con secuelas terribles transmitidas por proyección al mundo de la naturaleza una vez que su principio rector, el hombre, ha decaído. A su vez, en su obra *Rebelión contra el mundo moderno*, Evola nos hace notar cómo en los tiempos remotos, pertenecientes al origen del actual Manvantara, la raza divina originaria, la hiperbórea o raza roja, habitante en su momento en la tierra polar, debido a un decaimiento o decadencia en su accionar, dio como resultado a su vez un quiebre cósmico de inmensas dimensiones cual fuera el desplazamiento del eje de la tierra y el posterior congelamiento de los polos. De tales hechos, como el de la misma existencia de la Atlántida relatada por Platón, sólo existen rastros que únicamente un ojo atento puede percibir. Por ejemplo el mismo nombre de Groenlandia (Tierra verde y por lo tanto espacio de clima templado) otorgado a un territorio en la actualidad totalmente congelado y desértico, sito en la cercanía con el Polo Norte, puede ser un eco de aquella antigua tradición. El proceso de la decadencia es pues un acontecimiento cósmico de dimensiones universales.

Es justamente con la finalidad de evitar tal decadencia y mantener el equilibrio del cosmos que existe el gobernante, consistiendo así su función en algo muy superior a lo que la moderna ciencia política concibe. Justamente hoy en día en donde la profanación del mundo marcha pareja a la desacralización del Estado es donde vemos cómo junto a un exasperado afán por el lujo y consumo en todas las clases, tanto en las que tienen como hasta en las que carecen de lo esencial, en un mundo cultural sometido por la economía y la superficialidad, la tecnología con sus depredaciones ecológicas lleva a cabo el destino de un hombre concebido como amo arbitrario y caprichoso de una naturaleza de la que se ha convertido de armonioso soberano en su cruel depredador y enemigo. Las consecuencias de tales destrucciones que comenzaron primeramente en un plano moral y cultural y que consecuentemente se trasladan al ámbito físico no tardarán en mostrarse; más aun, ya están presentes en nuestros días y el problema estribará tan sólo en determinar si al final de este ciclo será posible la instauración de uno nuevo con una cierta continuidad. Al respecto la obra aquí presentada proporciona aportes efectivos para una acción de reenderezamiento.

Preservar al Imperio extremo oriental de la decadencia a través del sostenimiento pleno y cabal de los principios fue la máxima esencial de esta obra magistral que aquí presentamos por primera vez en habla hispana formulada en su más estricta pureza y librada de todas las desviaciones antes mentadas que han intentado hacerla inofensiva y hasta contraria a lo que se expresara. Su efecto será de una contundencia tal que no tendrá equivalente alguno en toda la historia. Mientras que Occidente verá caer uno tras otro a los distintos imperios tradicionales, el único que a lo largo del tiempo se mantendrá incólume durante tantos milenios será el chino, cuya caída será recién en el año 1912 momento en el cual, tras una revolución de neto corte moderno y occidental en el sentido caduco de tal término, el emperador, tras ser expulsado de la ciudad oculta, concluirá definitivamente con su mandato sagrado. Y ello no ha obedecido a ninguna fatalidad cíclica que obligue necesariamente a un proceso a encontrar su final o punto de detención. Ha sido la voluntad humana la que en su decaimiento, a

pesar de la contundencia del texto aquí mentado y del sostén proporcionado, arribó a un momento de detención e inició así su curso acelerado sea hacia la China sea marxista-leninista como la más reciente y gemela, la competitiva y de economía de mercado. Pero esto es apenas una anécdota que no debe apartarnos de lo esencial. Tales principios, vueltos a formular en nuestro siglo por Evola y Guénon, esperan tan sólo el momento oportuno para ser restaurados.

Concluyamos esta exposición con una reflexión final respecto de la manera como Lao tsé desapareció de escena, a los 81 años luego de haber difundido el Tao te king. Algunos dicen que se fue para el Occidente para no volver nunca más. Ello en cambio tiene que ver con una máxima esencial del pensamiento tradicional para el cual nunca el autor con su singularidad debe ocultar el contenido esencial de su obra. La individualidad humana debe disolverse totalmente en la función. Y cuando ésta se ha consumado, la misma debe desaparecer para impedir la distracción del público sobre la figura del autor. Ello es por supuesto diferente esencialmente de lo que acontece en cambio en la modernidad en donde el autor, una vez que ha formulado un texto, por el contrario aparece más que nunca en escena en un exasperado afán por exhibirse y obtener premios o confirmaciones.

EL MÁGICO GRUPO DE UR Y LA ESPIRITUALIDAD ROMANA, POR MARCOS GHIO

El texto que reproducimos a continuación ha sido tomado de la web del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires y es el texto de la conferencia dada por su presidente, el profesor Macos Ghio, con ocasión de la presentación del tomo VI de "Introducción a la Magia en tanto que ciencia del Espíritu", publicada por las Ediciones Herakles. El profesor Ghio centra su intervención en el papel de la espiritualidad romana en la obra de Evola, a la que consagró distintas obras y ensayos.

EL MÁGICO GRUPO DE UR Y LA ESPIRITUALIDAD ROMANA

Hoy presentamos el tomo VI de la obra La Magia como ciencia del espíritu del Grupo Ur, representando el penúltimo en editarse de tal colección que contará con un total de siete volúmenes. Recordemos al respecto que cada vez que se publicaba un tomo de dicha colección hemos efectuado la correspondiente presentación, por lo que, amén de que siempre veamos un público renovado en estas reuniones y en aras de no ser reiterativos con nuestros conceptos, en cada una de ellas hemos tratado de formular la temática del Grupo de Ur desde una perspectiva diferente, en especial ahora en que, tras haber sido leída la casi totalidad de los tomos de la obra iniciática, ciertas cosas que se dirán adquieren un sentido muy especial y diferente, para ese pequeño grupo de entusiastas lectores de tal obra fundamental.

En esta exposición nosotros, tal como se verá, indicaremos en manera ordenada los nombres reales de quienes han escrito con seudónimo y a qué escuela o corrientes del pensamiento los mismos pertenecían.

Pero el tema que nos interesa tratar es el relativo a una ubicación espacio-temporal del Grupo de Ur. Resaltemos en primer término que el mismo tiene una sede geográfica precisa cual es la ciudad de Roma. Dicha situación no significa en manera alguna un acontecimiento azaroso. Y digamos de paso que para el pensamiento iniciático el azar es una cosa inexistente, el mismo representa tan sólo una impotencia ante la incapacidad de hallar una explicación superior de un hecho o de un conjunto de hechos.

Ubiquémonos ahora en la ciudad de Roma en una etapa que resulta crucial y que Renato Del Ponte ubica entre fines del siglo XIX y el primer ventenio del XX, fecha en la cual se escribe esta obra y que es cuando aparece en escena el Grupo de Ur. Algo nuevo e inédito se respiraba en ambiente de ese entonces. Nos dice en su muy singular conferencia el Movimiento Tradicionalista Romano (Ed. Sear, 1986) que algo inusual y diferente flotaba por el aire. Una serie de hechos esperados por algunos con suma expectativa comenzaban a perfilarse a ritmo vertiginoso. Históricamente había sucedido un acontecimiento trascendente para la ciudad de Roma. Luego de un dominio casi bimilenario por parte de la Iglesia sobre la misma, dominio como bien sabemos basado en una fraudulenta y pretendida donación de parte del Emperador Constantino, la misma había sido liberada de dicho dominio en 1870. Es cierto que en ese entonces quienes apa-

recían a la cabeza de tal liberación eran fuerzas pertenecientes a la masonería, al socialismo, al carbonarismo, etc., es decir a todo ese vasto espectro moderno y subversivo que podría calificarse a secas con el nombre de laicismo. Pero también existía entre bastidores un movimiento que se remontaba a un pasado espiritual más remoto, que el representado por la misma Iglesia el cual, luego de un largo silencio, había podido reafiorar tan sólo durante un prolífico período espiritual conocido como el Renacimiento el que había traído la secuela de un resurgir del antiguo espíritu romano en figuras como Pico de la Mirándola, Marsilio Ficino, Gemisto Pletón y finalmente en mártires y perseguidos como Bruno y Campanella. Luego, tras el fracaso de tal movimiento, tendremos un prolongado silencio de cuatrocientos años. Pero habrá que esperar hasta 1870 cuando, en la epopeya perteneciente al movimiento por la unidad de Italia, es destruido el Estado Pontificio y de allí el gobierno más que milenario del Papa sobre Roma. Y fue también cómo en tal fragor, entreverado entre este movimiento independentista, con todas las limitaciones propias de su laicismo, masonismo y socialismo, que aparece entre bastidores una corriente esotérica, oculta, una corriente que recreaba el antiguo espíritu romano, pero no meramente como una reivindicación patriótica, sino como una restauración de una realidad histórica y espiritual, permanecida escondida y en estado de latencia. Eran aquellos capaces de ver en dicho territorio, en la Roma eterna y en la región del Lacio, no meramente a la capital de una nación, Italia, no sus bellezas paisajísticas, ni su riqueza, ni el ámbito recreador de un sentimiento de pertenencia, sino lo que tradicionalmente fue concebido como una tierra sacra y misteriosa, el Saturnia Tellus (la tierra de Saturno) y Roma como un espacio sagrado, un centro magnético en el cual habían tenido resonancia, quizás por última vez en la historia en forma plena, ciertos principios universales de la tradición primordial. Y esta intuición metafísica efectuada por este grupo de personas emergentes tras un silencio secular, recibirá un testimonio nítido y contundente, casi como un preanuncio que oficiaba como una confirmación del nuevo clima que debía renacer cuando en 1899, es decir en el último año del siglo XIX debajo del Foro de Roma se descubriera la Lapis Niger que testimonia tajantemente la existencia de la monarquía romana de reyes sagrados que eran más que simples hombres y por lo tanto la irrefutable exactitud de los Annales Maximi de los pontífices hasta Tito Livio imperturbables testimonios de la tradición sacra de la Roma transmitida hasta el Imperio.

Debía ser justamente un poeta (Giovanni Pascoli) quien, en rigurosos hexámetros, testimoniara tal nuevo estado de situación.

El arado está quieto: y el toro, de arar sacio,

eleva el humeante hocico hacia la enramada

del olmo; la vaca muge, cansada

y se oye un eco en el frondoso Palacio.

Una mano posada sobre el yugo, otra sobre el anca

del toro, el arador mira el espacio:

debajo de él, verde acuoso, el Lacio;

Y allá sobre el monte, una larga brecha blanca.

Es Alba. Y pasa el Álbula impávido

haciendo que se escuche un ruido que estremece

en el Argileto el arce sonoro.

Por sobre el Tarpeyo un bosque al sol grávido,

como incendio refulge. Desciende en vastas creces

el águila negra en polvareda de oro.

Es también en los albores del siglo XX que dentro de esta nueva mística que se constituye en Roma la Hermandad de Myriam, fundada por Giuliano Kremmerz (es decir el príncipe Ciro Formisano di Portici) en su seno se desarrolla un impulso al espíritu romano por el que uno de sus precursores en un artículo dedicado al dios Pan cierra su artículo con estas palabras.

"...Ante esta era anónima de masas y de democracias puedo decir tan sólo que yo no soy sino pagano y en tanto admirador del paganismo dividido al mundo en vulgo y sabios... vulgo, al cual mis antepasados simbolizaban en la figura del perro y lo pintaban encadenado en el vestíbulo del Domus familiae con la conocida frase: Cave canem (Cuidado con el perro); perro porque ladra, muerde, desgarrar".

En esos años (1905) inicia su labor de publicista Arturo Reghini quien juntamente a la tradición romana intentará fallidamente revitalizar también la masonería, en su origen tradicional iniciático previo al desvío iluminista. Reghini será fundamental en su intento de recrear el pitagorismo. En el sur de Italia fundará la Asociación Pitagórica. Justamente frente al espíritu moderno masificador, sea laico o cristiano, sea burgués o güelfo, sus frases son también tajantes.

"En nosotros el sentido de la romanidad se funde con el aristocrático e iniciático". "Roma se manifiesta también históricamente como la ciudad eterna, se manifiesta como una de estas regiones magnéticas de la tierra". En un célebre artículo aparecido en 1914 de título Imperialismo pagano, más tarde retomado por Evola, se lanzaba en contra del parlamentarismo y el sufragio universal que favorecía por igual a católicos y a socialistas. Ello debía ser contrastado por la unidad e inmutabilidad de la tradición pagana, vinculada en su visión del pitagorismo y que debería ser transmitida a través de las figuras de algunos iniciados.

Mientras se cultivaba tal clima de resurrección de la antigua romanidad un hecho verdaderamente inusual acontecía en la noche del solsticio de invierno de 1913. Este hecho realmente inédito es relatado detalladamente por su importancia al final del tomo VII de la Magia a editarse en julio u agosto de este año.

Debido a su importancia sin igual, justamente en estos días en que se acaba de develar una paródica "profecía", por la cual resulta que nada menos que la Virgen María se habría tomado cuidados especiales por la salud de un conocido apóstata, tanto como para manifestarse alarmada por un atentado fallido que

habría de acontecer más de setenta años más tarde en su contra y del cual saliera ileso. Relataremos en cambio de este verdadera profecía los aspectos más singulares en tanto la misma aconteciera en una arcaica tumba en donde habían estado guardados no tan sólo unos féretros milenarios, sino un espíritu listo y a la espera de una resurrección en esta época especial en la misma ciudad de Roma de la cual estamos ahora hablando:

Sobre el final de 1913 comenzaron a manifestarse señales de que algo nuevo reclamaba a las fuerzas de la tradición itálica. Estas señales nos fueron manifestadas de manera directa.

En nuestro “estudio”, sin que nunca nos lo pudiésemos explicar por cuáles caminos hubiese arribado a nosotros, recibimos en aquella época una pequeña esquelita. Había allí trazada de manera esquemática, una calle, una dirección, un lugar. Una calle que se hallaba más allá de la Roma moderna; un lugar en donde, en el nombre y en los silenciosos vestigios augustos, subsiste la presencia de la Urbe antigua.

Indicaciones sucesivas, obtenidas por medio de quien en ese entonces actuaba para nosotros como intermediario entre lo que tiene cuerpo y lo que no tiene cuerpo, confirmaron el lugar, precisaron una empresa y una fecha, confirmaron una persona.

Fue en el período sagrado a la fuerza que realza al sol en el curso anual, luego de que ha tocado la mágica casa de Aries: en el período del Natalis Solis invicti, y en una noche de tiempo amenazante y de lluvia. El itinerario fue recorrido. El lugar fue encontrado.

Que la inusitada salida nocturna de quien actuó no fuese en manera alguna relevada; que el que condujo, no se acordara luego de nada, que ningún encuentro aconteciera y, luego, que la verja del arcaico sepulcro estuviese abierta, y el custodio ausente – todo esto, naturalmente, lo quiso la “casualidad”. Tras picar un poco se nos reveló una cavidad en la pared. En la misma había un objeto oblongo.

Transcurrieron largas horas hasta que pudimos deshacer un envoltorio externo, parecido a un betún endurecido durante siglos, que finalmente nos permitió ver lo que el mismo protegía: una venda y un cetro. Sobre la venda estaban trazados los signos de un rito.

Y el rito fue celebrado por meses y meses, cada noche sin cesar. Y nosotros sentimos maravillados que acudían fuerzas de guerra y de victoria; y vimos centellear en su luz las figuras vetustas y augustas de los “Héroes” de la raza romana; y un “signo que no puede fallar” fue sello para el puente de sólida piedra que hombres desconocidos construían para ellos en el silencio profundo de la noche, día tras día.

La guerra terrible que estalló en 1914, inesperada para cualquier otro, nosotros la presentimos. El resultado de la misma lo conocíamos. Una y otra cosa fueron vistas allí donde las cosas son, antes de ser reales. Y vimos la acción de potencia que una fuerza oculta quiso desde el misterio de un sepulcro romano; y poseí-

mos y poseemos el breve símbolo regio que les abrió herméticamente las vías del mundo de los hombres.

+

1917. Diferentes acontecimientos. Y luego el derrumbe. Caporetto.

Un alba. Sobre el cielo tersísimo de Roma, sobre el sagrado monte del Capitolio, la visión del Águila; y luego, conducidos por su vuelo triunfal, dos figuras resplandecientes de guerreros; los Dióscuros.

Un sentido de grandeza, de resurrección, de luz.

En plena desazón por las luctuosas noticias de la gran guerra, esta aparición nos habló con la palabra esperada: un anuncio triunfal estaba marcado en los itálicos faustos.

+

Más tarde. 1919. Fue “casualidad” que, de parte de las mismas fuerzas, a través de las mismas personas, se comunicase a quien debía asumir el Gobierno –entonces director de un diario de Milán– el anuncio: “Vosotros seréis Cónsul de Italia”. Fue por igual “casualidad” que se le transmitiese a él la fórmula ritual de augurio – la misma que es llevada por la llave pontificia: “Quod bonum faustum-que sit”.

Más tarde. Luego la Marcha sobre Roma. Hecho insignificante, ocasión aun más insignificante: entre las personas que rinden homenaje al Jefe de Gobierno, una, vestida de rojo, avanza hacia él, y le entrega un Fascio. Las mismas fuerzas quisieron esto: y quisieron el número exacto de las varillas y el modo de su corte y el entrelazamiento ritual del moño rojo; y también quisieron –nuevamente la “casualidad”– que el hacha del Fascio fuera una arcaica hacha etrusca, a cuyas vías misteriosas por igual nos condujeron (1).

+

Hoy se trabaja en un gran monumento, en cuyo nicho central será colocada la estatua de Roma arcaica. ¡Pueda este símbolo revivir en toda su potencia! ¡Su luz, resplandecer de nuevo!

En una calle cercana y centralísima, de la vieja urbe, a la cual en el tiempo de la Roma de los Césares le correspondía el lugar del culto isíaco (y restos de obeliscos egipcios fueron hallados allí), surge un extraño edificio pequeño. Del mismo interesa solo esto: como indeleble certeza de la resurgente fortuna romana, en la más recóndita parte de esta construcción se había insertado y hoy todavía está, un signo: un signo que al mismo tiempo es un símbolo hermético: el Fénix coronado que resurge de las llamas. “

Pero este esperanzador movimiento que había creído ver en el fascismo el resurgir de aquellas fuerzas ocultas y latentes de la Roma imperial encuentra su repentina frustración ante la inminente apertura clerical en vísperas del Concordato, es decir ante la inminencia de una alianza turbia y oscura con las mismas

fuerzas de cuya matriz se originara la era burguesa y moderna. Nuevamente los dos elementos que componen y fundan la modernidad, la burguesía y la Iglesia, se encontraban preparadas y listas para absorber al fascismo. Arturo Reghini es el primero es vislumbrar tal desvío. Reacciona entonces con vigor:

“Mussolini nos acaba de decir que el monte del Capitolio es luego del Gólgota desde hace siglos lo más sagrado para los pueblos. De esta manera Mussolini, en vez de exaltar la romanidad, llega a menoscabarla y vilipendiarla. Nosotros rechazamos subordinar a una pequeña colina asiática el sagrado monte del Capitolio”.

Más tarde en 1927, será Evola en persona quien retomará esta lucha hacia una apertura pagana iniciática y no güelfa por parte del fascismo a través de la edición de su penetrante e incisivo Imperialismo pagano, término tomado de Reghini.

Pertenecen a esta preclara obra del joven esoterista estas agudas intuiciones:

“Inglaterra y Norteamérica, temibles focos del peligro europeo, deben ser las primeras en ser extirpadas, pero no es necesario siquiera gastar demasiadas palabras para mostrar qué resultado tendría una aventura semejante en base a la actual situación de hecho. Debido a la mecanización de la guerra moderna, sus posibilidades se compenetran estrechamente con el poderío industrial y económico de las grandes naciones...” Es decir una guerra concebida tan sólo en función de una superioridad meramente tecnológica es entrar en el juego economicista, y materialista de nuestro enemigo moderno.

Era pues necesario que la guerra en contra de estas fuerzas fuera más una guerra espiritual cifrada en concepciones del mundo diferentes, pues no se puede combatir al enemigo estando rodeado por quienes en el fondo piensan como él. El fascismo tiene un cuerpo, dice Evola, pero aun “le falta un alma”. Y ante la disyuntiva que se le presenta es bueno que tome lecciones de la historia, y que recuerde el final que tuvieron los emperadores que pactaron con el papado de Roma. Y es bueno que, ante la disyuntiva histórica que se le presenta, encuentre su fundamento en la Roma precristiana antes de que fuese demasiado tarde, de modo tal de “elegir el Águila y el fascio y no las dos llaves y la mitra como símbolo de su revolución”.

Y agrega con fervor pagano: “Nuestro Dios sólo puede ser el aristocrático de los Romanos, el Dios de los patricios al que se le reza de pie con la frente alta y que se lleva en la cabeza de las legiones victoriosas – no el patrono de los miserables y de los afligidos que se implora de rodillas en el derrumbe y desazón de la propia alma”.

Y agregaríamos hoy nosotros que el Dios al que veneramos no debe ser nunca el Dios de los pusilánimes que siempre “quieren la paz” y que se pasan la vida entera pidiendo perdón a todo el mundo, aun a aquellos que ni siquiera se han tomado el trabajo de solicitarlo, es decir, ni más ni menos que el dios esgrimido por el papa Wojtyla en la guerra de Malvinas.

Fue justamente ante los preanuncios de este giro güelfo y burgués del fascismo lo que llevara a las fuerzas de la tradición a un último e incisivo intento. Tal es

pues la obra del Grupo de Ur. La misma consistía en reagrupar a todos los sectores tradicionales en un nucleamiento capaz de actuar desde los bastidores. Sentar las bases de la doctrina, la misma aparecida magistralmente en Imperialismo pagano. Pero acotemos enseguida ante los detractores que el paganismo que se sustenta aquí es lejano del antimetafísico propio de cierta apologética. Es un paganismo que más que anticristiano en antigüelfo, que abjura de las propensiones temporales de la Iglesia, surgidas en plena edad Media con el conflicto por las investiduras pero que aun puede aceptar el cristianismo en cuanto éste no abjure de la metafísica, del fondo trascendente común a las grandes tradiciones, y como un eco vivo en los dos últimos milenios de la Tradición Primordial. Es por ello que el Grupo de Ur puede incluir en su seno a cristianos como Guido De Giorgio y otros).

La meta era pues influenciar por vía sutil a las jerarquías del régimen. El mismo Evola pudo escribir: “podemos decir que una Gran Fuerza, hoy más que nunca, busca un punto de desemboque en el seno de aquella barbarie que es la denominada “civilización” contemporánea”. Y más tarde en El camino del Cinabrio dirá que era objetivo del grupo “despertar una fuerza superior que sirviese de ayuda para el trabajo individual de cada uno, para hacer en modo tal que sobre aquella especie de cuerpo psíquico que se quería crear pudiese establecerse por evocación una verdadera influencia de lo alto de modo tal que no habría estado excluida la posibilidad de ejercer por detrás de los bastidores una acción incluso sobre las fuerzas predominantes en el ambiente de la época”.

Dicho intento fracasó, no sabemos si por las desavenencias surgidas en el grupo, recordemos la ruptura entre Evola y el sector de Reghini, o porque los tiempos no estaban preparados para la restauración.

Sin embargo la importancia de la obra se alcanza a valorar por la doctrina y por los principios metafísicos formulados con una claridad meridiana como nunca en otra circunstancia lo fuera en una era oscura como la nuestra y es por lo tanto capaz de trascender el momento histórico particular en que fue escrita.

(Conferencia dada el pasado 18-5-00 En Buenos Aires en ocasión de presentarse la obra La Magia como ciencia del Espíritu Tomo VI) por Marcos Ghio

ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL PENSAMIENTO EVOLIANO, POR MARCOS GHIO

Reproducimos el texto de la conferencia dictada el 11 de junio de 2004, por Marcos Ghio, presidente del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires, con motivo del 30 aniversario del fallecimiento de Julius Evola. El profesor Ghio comenta los aspectos del pensamiento evoliano que conservan hoy más vigor e incorpora al texto, algunos aspectos biográficos poco conocidos como el destino de las cenizas de Evola que descansan en un glaciar del Monte Rossa, gracias a los buenos oficios del entonces presidente del Centro Studi Evoliani de Génova, Rebato del Ponte.

ACTUALIDAD Y VIGENCIA DEL PENSAMIENTO EVOLIANO

En un día como hoy, hace exactamente treinta años, inválido desde su lecho de muerte, el barón Julius Evola solicitaba a dos de sus más fervientes seguidores que lo pusieran de pie antes de morir para observar por última vez, desde la ventana de su departamento frente a la antigua Cancillería de Roma, al mundo moderno que estaba a punto de abandonar.

Debió seguramente una vez más percibir la profunda distancia que lo separaba de esas multitudes anónimas que deambulaban por las calles devorando su tiempo en una vida oscura originada en manera azarosa y que a su vez, del mismo modo que casual había sido su comienzo, también habría de serlo irreversiblemente su final, sin nada sustancial que hubiese sido elegido durante todo el trayecto, como el producto de una tenebrosa fatalidad que constantemente la interpreta en un concierto de notas infinitas, de marionetas que rumian apretujadas sin rumbo ni razón de ser. Ellos eran seres en sí mismos insuficientes, sujetos sociales que necesitan irreversiblemente del otro para justificarse, que solicitan diariamente de un foro ante quien explicarse, retóricos precisados de permanentes confirmaciones para continuar con su camino, siempre solícitos a los aplausos y alabanzas, así como de democráticas y promiscuas participaciones. Él en cambio pertenecía al grupo de aquellos que se bastan y son suficientes a sí mismos, que no necesitan de nadie que incremente su yo, y que son por lo tanto capaces de prescindir de las tres metas principales que agitan la existencia mundana tales como el deseo de fama, de poder, de dinero, pues sólo en sí mismos y no en otra cosa encuentran la propia justificación.

Formaba pues parte de la especie de los persuadidos contrapuesta a la de la multitud abundante de retóricos a los que contemplaba por última vez desde su ventana. Se trataba por lo tanto de dos razas, de dos hombres que se hallaban frente a frente sin nada esencial que los identificase, sino tan sólo la superficial circunstancia de compartir un cuerpo semejante, o de hablar una misma lengua. Afuera por lo tanto la muchedumbre moderna, la masa, el ganado sin nombre, afanoso de consumos y de aturdimientos para poder saturar el propio tiempo y olvidarse de sí y del por qué se encuentra aquí. Drogados con cosas superfluas, ensordecidos con ruidos infernales, borrachos de curiosidades que llenan incesantemente su yo. Atrapados por la "vida", absorbidos en un torbellino ensordecedor que les permite saturarse de sensaciones intensas, escapándose de sí

y disolviéndose en la nada, siendo arrastrados así en el ritmo desenfrenado del devenir. Frente a ellos, inmovible, el mundo del ser parmenídeo, de aquello que nunca cambia, aquel que el Evola que se despidió desde siempre respiraba. Porque existir para el hombre de la Tradición, antagónico del moderno, significa trascender la mera vida, tenerse a sí mismo como centro indisoluble e impenetrable, como roca inflexible ante los avatares del tiempo.

Ya desde su misma infancia él había percibido, tal como nos relata en El Camino del Cinabrio, que no se encontraba aquí de casualidad ni que tampoco su ida, ya inminente, era algo que se le hubiese impuesto involuntariamente; él sabía que había venido de otra parte, de un universo lejano y distinto en donde las apuestas son duras y osadas, en donde los hombres, lejos de buscar la paz, la quietud y la "felicidad", se encuentran en cambio ansiosos por transitar el peligro y las misiones más difíciles y complicadas, y para los cuales, a diferencia de nuestros tiempos democráticos, no es ni la fama ni el dinero la medida de todo. Por lo tanto ningún paraíso de bueyes apacentados ni aquí en la tierra ni en el cielo lejano representa su meta. Sólo donde no hay paz y donde existe el peligro se halla la verdadera realización. Porque allí donde se encuentra el heroísmo la vida es comprendida como una epopeya y el hallarse en ella no es entendido nunca como una situación azarosa y casual por la que, sin siquiera habérsenos preguntado, nos despertamos de golpe adentro del cuerpo de un hombre determinado, viviendo en un cierto sexo, en una determinada raza o nacionalidad, en una condición social rica o pobre, en un cierto momento de la historia al que nos debemos adaptar así como el yeso a un molde prefijado, es decir, con una existencia que nos ha sido impuesta por encima de nuestra voluntad. Contrariamente a ello la vida es en cambio concebida aquí como un viaje que previamente ha sido minuciosamente proyectado, como una empresa aventurada en la que entra en juego una meta suprema cual es la conquista y búsqueda de la inmortalidad.

Ni tampoco en tal contexto resulta una casualidad el hecho de que se haya elegido vivir justamente aquí en este Kali-yuga, en esta edad del hierro sombría, en su etapa más decadente y terminal, pues ello ha sido en razón de que hemos querido otorgarnos una medida difícil, una prueba sumamente complicada, posiblemente la más arriesgada de todas, en la que es posible más que en cualquier otra extraviarse, perder el rumbo asignado, disolverse en el mundo del devenir y la nada y por lo tanto morir definitivamente arrastrado por el torbellino del número. Pero todo ello ha sido en relación a la apuesta que nos hemos hecho a nosotros mismos, pues quien puede ser libre en un universo de máquinas programadas, ser persona en medio de una sociedad de masas, quien alcanza la conquista de la otra vida en un mundo que se encuentra ebrio de "vida" placentera, de puros instantes sin tiempo, vividos con obtusa intensidad y que se aturde y alucina en sensaciones fugaces, que no son sino huidas y olvidos verdaderos de que realmente se es; aquel que logra sobrevivir en tal sociedad carente de cualquier sostén existencial es sin duda alguna el superior a todos. Y es paradójicamente en un mundo de tal tipo, al que se ha llegado ex profeso, en donde resulta más claro que en cualquier otro que existen en un mismo pellejo que a todos nos identifica dos tipos esencialmente distintos y confrontados de seres humanos que conviven bajo un mismo techo, que se cruzan cotidianamente en una misma circunstancia y situación, en donde sólo un ojo metafísico puede percibir la diferencia esencial que los contrapone. Que se encuentran aquellos, la mayoría, la masa, que son tomados por la vida en un flujo incesante, irracional y

reiterativo, siendo apenas átomos mutables de un proceso infinito y vermicular, los que no son otra cosa, al decir de Schopenhauer, que la expresión de una ciega voluntad de vivir que los utiliza como piezas recambiables, como luces fugaces de un concierto infinito de estrellas incesantes que se prenden y apagan raudamente y, en contraposición a éstos, en cambio se encuentran los otros, la otra raza a la que perteneciera el Evola a punto de despedirse, de pie junto a su ventana, de los que han tomado la vida tan sólo como un medio, como un trampolín para lanzarse hacia lo alto a fin de obtener una conquista en donde la muerte, lejos de ser una nada o un velado apagarse de una existencia ansiosa y agotada, es a la inversa la consumación de un proceso, un tránsito victorioso sobre el devenir. No por nada en las grandes religiones de Occidente, como la griega y el cristianismo, dioses y ángeles, divinidades intermedias, envidiaban a los hombres, pues mientras que los primeros estaban determinados a ser siempre inmortales de una misma manera, asemejándose en ello a los animales quienes también estaban signados por un estado de fijidad aunque polarmente inversa, el hombre en cambio, en tanto participaba de dos dimensiones contrapuestas, poseía una libertad esencial de la cual carecían todos los restantes seres, pues sólo a él ninguna fatalidad le estaba prefijada, ni de arriba ni de abajo. Él solo podía elegir entre elevarse hasta la dimensión de un dios o descender hasta el grado más bajo de las bestias y aun hasta de los mismos vegetales, que tan sólo “viven”, “gozan” y se reproducen, como en los momentos últimos y actuales de la gran decadencia y postmodernidad, la que, como indica su mismo nombre, no es sino la modernidad postrera y última que pueda concebirse. Por ello ser meramente hombre, tal como mienta el moderno humanismo, no es propiamente nada, pues lo humano es ser tan sólo un puente, un proyecto existencial entre el animal y el superhombre, entre la bestia y el dios.

“No nos engañemos: somos hiperbóreos”, decía el maestro Nietzsche en la misma línea asumida por el también maestro Evola. Somos diferentes de la inmensa mayoría. Por lo tanto apartémonos del dogma esencial de este mundo de apariencias, en el que la igualdad ya representa un abuso del lenguaje en el nombre de la cual se cometen las más absurdas injusticias. Repitémoslo pues de manera clara y concisa: existen dos tipos de hombre que se encuentran afinados simultáneamente en un mismo tiempo, por un lado los modernos, que son los que han hecho del mismo su principio esencial y por el otro los hombres de la Tradición que en cambio tienen por meta la eternidad, lo que siempre es y nunca deviene y para los cuales la vida representa un medio y no un fin. Tal dualismo es a su vez el que se encuentra presente en todas las grandes religiones las que han contrapuesto dentro de lo humano a dos principios antagónicos e irreconciliables. El origen del hombre, decía la antigua religión griega, surgía a partir de las cenizas de los impuros Titanes destruidos por Zeus en venganza por haber devorado a su hijo Dionisio. Por lo tanto coexistían dos principios antagónicos en nuestra misma especie, divino el uno e impuro y profano el otro, hallándose signados ambos por una lucha incesante e irreversible. En modo tal que los hombres se dividían de acuerdo a si habían sido capaces de hacer primar en sí mismos lo titánico o lo dionisiaco, lo impuro o lo divino, lo sagrado o lo profano, por lo tanto lo moderno o lo tradicional. Y esta lucha interior que cada uno desarrolla en el seno de sí mismo da como consecuencia la coexistencia en la humanidad de dos estirpes antagónicas, determinadas de acuerdo al principio que se haya logrado hacer valer. En modo tal que quienes han hecho primar el devenir y lo mutable, es decir los titánicos, éstos son pues los modernos. Aquellos que en

cambio lo han logrado hacer con lo divino y permanente, lo dionisiaco, éstos son los hombres de la tradición. Y aun el cristianismo, en su continuidad aria y occidental, ha reconocido también esta dialéctica incesante en el seno de lo humano cuando ha revelado en el mismo la coexistencia simultánea de dos principios también antagónicos: la imagen y el pecado. El de ser hijo de Dios, de la misma estirpe divina, y la de representar en cambio y por contraposición una tendencia exasperada e impura hacia el no ser y la disolución.

Pero agreguemos esta peculiaridad: que esta gran guerra que nosotros sobre llevamos adentro de nosotros mismos, se exterioriza a su vez en el mundo externo cuando, como una proyección de este combate interior, el hombre de la Tradición y el moderno luchan en manera incesante entre sí. Más aun, la misma representa un paradigma necesario e indispensable para objetivar y mantener vivo ante nuestra conciencia y la de los otros tal hecho irreversible. Porque aquí, en relación a tal dicotomía, digámoslo para entrar de lleno al tema de nuestra ponencia, hay dos cosas esenciales que hacen a lo que caracteriza al más estricto pensamiento evoliano y que lo singularizan en relación con otras tendencias que también dicen reivindicar la tradición, pues en los tiempos oscuros y caóticos en los que vivimos existen términos que es indispensable especificar a fin de no extraviarse. Y agreguemos a partir de este instante que hay un pensamiento evoliano claro y definido que es un signo preciso e identificador en los tiempos actuales.

La primera característica del mismo es que no deben confundirse nunca las categorías moderno y tradicional con conceptos históricos, sino que ambos son metahistóricos. Hacer lo contrario, tal como hace cierto “tradicionalismo”, es sucumbir a una sugestión de la modernidad. El hombre moderno no es propiamente ni se agota en lo que hoy se conoce como la Edad Moderna, y a su vez, el hombre tradicional no es tampoco en manera necesaria el perteneciente a sociedades de un remoto pasado. Se trata más bien de dos modalidades existenciales hallables siempre y en todo momento de la historia, con la peculiaridad de que es cierto sí que cuanto más retrocedamos en el pasado más nos aproximamos a paradigmas de sociedades en las cuales rigieron principios tradicionales y es tan sólo por ello, y no por pertenecer a un tiempo que ya fue, que reciben tal nombre y a su vez, del mismo modo, cuanto más nos adentramos en los tiempos actuales, son también mayores los caracteres modernos que las identifican, aunque, nuevamente lo decimos, ello no es porque sean actuales, sino porque han sido el producto de un desvío. Moderno significa aquella modalidad existencial en la cual el modo, lo accidental y consecuentemente lo que es superficial es aquello que prima; por tal razón tiene que ver propiamente con la moda y con todo aquello que siempre es mutable. En cambio el hombre de la tradición (que viene de tradere, y que es lo que por su sustancialidad posee el privilegio y deber de ser transmitido) es aquel que se encuentra afinado en valores que no cambian, es el que adhiere a realidades sustanciales y perennes por contraposición a las accidentales y modales, por lo tanto es aquel que se encuentra más lejos que cualquiera de agotarse en una realidad histórica determinada.

El otro principio que caracteriza al evolianismo y que emana del primero se vincula a su carácter decididamente contrario a las actitudes historicistas y por lo tanto modernas, que consideran a la Historia como una especie de deidad que determina el accionar del ser humano. Él no cree en los cursos fatales de la

historia, que no son otra cosa que una extrapolación ilícita hacia un plano espiritual y libre de los cursos fatales que acontecen en cambio en el mundo de la naturaleza física. Por lo tanto lejos se encuentra tanto de la actitud de quien se mantiene a la espera de que los ciclos irreversibles se cumplan, como de aquellos que consideran anacrónica y “ahistórica” una conducta meramente porque no es la que corresponde a las modas vigentes. No hay nada más contrario al evolucionismo que el pragmatismo y lo que hoy se conoce como “la muerte de las ideologías”, es decir, la actitud de rendirse ante los hechos y el curso “irreversible” de los acontecimientos en aras de no fracasar. Por lo tanto en la medida que no acepta ningún tipo de fatalismo ni en la evolución ni en la involución del proceso histórico, en él más que en cualquier otro se encuentra una postura activa y de compromiso incesante frente a las circunstancias del tiempo presente. Él cree en manera decidida que es el hombre el sujeto de la historia y rechaza la idea de que ésta sea una realidad extrínseca que se le sobreponga y lo determine de manera irreversible a ser de una cierta manera. El hecho de que el hombre de la Tradición repudie los valores mutables no significa en manera alguna que se escape del mundo del devenir o que niegue idealmente su existencia. Y ello no es algo irrelevante puesto que, ante la negación de los valores representados por la modernidad, significa una indubitable tentación la de alejarse de la realidad mundana, vivir apartado para los que puedan hacerlo e ignorar lo que sucede como encerrado en una campana de cristal. La actitud evolucionista se caracteriza en cambio por ser la de aquel que, a pesar de sostener principios anacrónicos y diametralmente opuestos a los de la inmensa mayoría de sus contemporáneos, sin embargo no se escapa ni se aísla, no huye de una responsabilidad existencial, no se llama a un silencio que muchas veces puede terminar siendo involuntariamente cómplice de la situación, como formando parte él también de una misma avalancha. Él considera que lo absoluto sólo lo es en un acto de doblegamiento de lo mutable y relativo y que tal acción debe ser a su vez también absoluta. De tal modo, la lucha que desarrolla en contra de lo impuro que habita en su seno, en tanto expresión del elemento titánico antes mentado, debe exteriorizarse también hacia afuera en un combate irreversible en contra del mundo moderno en tanto expresión histórica de tal dimensión, convirtiéndose así en un enemigo irreconciliable del mismo, pues para él lo exterior representa una extensión de esa lucha incesante y aun una manera de mantenerla actualizada y viva en sí mismo. Al enemigo hay que derrotarlo en todos los planos, en el interno así como en lo externo. Dejarlo vivo en alguno de ellos es un riesgo notorio pues puede revitalizar al que hemos abatido en alguno de los dos lados. Ambas realidades, la interna y la externa, se retroalimentan. Tal principio se hace claro en la tradición que el Islam supiera explicar lúcidamente en su descripción de las dos guerras santas que debe llevar a cabo el sujeto durante toda su existencia. La gran guerra es la que se despliega en lo interior en manera permanente para abatir al enemigo que tenemos adentro y la pequeña es la proyección de esa misma lucha en contra de lo que podría comprenderse como la propia sombra, pues si hubiese algo que escapase de tal guerra, la misma no sería absoluta y entraría en negación consigo misma. Tal imagen es también formulada por Platón en la alegoría de la caverna cuando el prisionero, tras ser liberado de su oscura prisión y haber podido contemplar la luz de frente, siente una necesidad insoslayable de volver hacia sus antiguos compañeros para comunicar su novedad y mensaje y así redimirlos del error. Y ello lo hace aun corriendo el riesgo de ser repudiado y ridiculizado por todos, cuando lo más fácil hubiera sido vivir tranquilo y satis-

fecho con la verdad descubierta, pero con esta conducta traicionaría la razón principal por la cual se existe, la de combatir siempre e incesantemente, y por lo tanto aun así admite mezclarse con quienes no aceptan en ninguna manera que pueda existir una realidad diferente de la de las sombras.

Por lo dicho, en tanto se considera como necesaria una lucha tradicional en contra del mundo moderno, es que resulta indispensable formular los principios que son propios de una política evolucionista distinguiéndola claramente de todas las demás vertientes y en especial de aquellas que, si bien dicen contraponerse al actual sistema vigente, en los hechos no hacen sino consolidarlo. Y al respecto digamos primeramente, para evitar cualquier equívoco, que lo que la caracteriza es que en ella las posturas a asumir frente al mundo moderno son de una radicalidad absoluta, no admitiendo frente al mismo ningún tipo de concesión. Su apotegma principal no es el actualmente aceptado por el que se afirma que “la política es el arte de lo posible”, sino que a la inversa para el mismo en cambio ella representa el arte de saber mantenerse siempre en los principios a pesar y más allá de las modas vigentes. Por ello, si para el moderno lo principal en la política se encuentra representado por la manera como logramos adaptarnos a las circunstancias para tener éxito en nuestra acción, para el evolucionista en cambio el esfuerzo principal está centrado en ser capaces de asumir siempre y en todo momento actitudes de intransigencia que lo diferencien de esas mismas circunstancias. ¿Cómo logro mantenerme fiel a los principios y no cómo soy capaz de triunfar? tal es la pregunta principal que se formula, y, como secuela de la misma, sobreviene esta otra: ¿cómo logro que aquello ante lo cual nada puedo en tanto no quiero en manera alguna adaptarme a la “realidad” o a los “procesos históricos”, no pueda nada en mi contra?

Dentro de este contexto el primer problema a resolver es el relativo a la denominación a utilizar por parte de un movimiento verdaderamente alternativo que quiera ser acorde a los valores de la Tradición. Nosotros resaltamos hoy más que nunca que su nombre debe ser a secas evolucionista, pues es el único que no puede llamar a engaño ni confusión. En la actualidad, en tanto nos hallamos en un universo de caos y subversión, podemos notar en cuál manera las principales palabras que pueden ser asumidas como un modo de diferenciarse del mundo moderno se encuentran teñidas de un sesgo ambiguo y confuso que termina favoreciendo al mismo sistema que se quiere combatir. Empezando por el término “tradicional” el cual es fuente de una serie incalculable de equívocos, por lo que muchas veces decirse “hombre de la Tradición” puede incluso llegar a significar muy poco o nada, ya que son muchos los que la asumen de manera por lo demás imprecisa y contraria a lo que debe entenderse como un verdadero tradicionalismo. Más aun, podemos decir que no existe nada más antitradicional que muchos de los que se autotitulan como tradicionalistas. Tal es el caso patético del autodenominado “tradicionalismo católico” el cual, además de confundir a la tradición con una expresión histórica en particular, siendo ya tan sólo en ello lo contrario del tradicionalismo, ni siquiera es fiel a la tradición más raigal de su propia religión, convirtiéndose de este modo en una variante más de una iglesia que ha traicionado sus orígenes al combatir a cualquier forma de esoterismo. Y si descendemos a otros léxicos propios de un ideal de tal tipo en su pureza más plena, digamos que tampoco decirse de derecha, tal como correspondería a un hombre de la tradición que desciende a la arena política, representa algo claramente discriminatorio e indicativo en los tiempos actuales. Ello a pesar de

tratarse de un término correcto pues en su significado originario, es decir, el que es verdadero más allá de todas las distorsiones, ser de derecha tiene que ver con lo que es recto, con lo que se encuentra alejado de desvíos y ambigüedades, con lo que sigue siempre el camino derecho, más adecuado y acorde, a pesar de todas las dificultades que puedan presentarse. Hoy en día en cambio dicha palabra, de su significado absoluto originario, ha sido degradada a una forma relativa e intercambiable. Se la ha asimilado a una conducta de estricta ortodoxia sin importar la doctrina de la que se trate. De este modo se ha llegado hasta el absurdo de calificar como de derecha desde un liberal hasta un marxista, en tanto tal término se ha reducido meramente a la calificación de quienes se mantengan en una línea de principio en relación a su doctrina originaria, olvidando que el trasfondo de estas últimas, el liberalismo y el marxismo, en tanto negadoras de cualquier valor absoluto, que es en cambio lo propio de la derecha, no significan otra cosa que distintas variantes de la izquierda. Obviamente allí donde se niega el orden natural todo se relativiza, todo se caotiza, hasta el mismo lenguaje. Y más aun, tal término que, como dijéramos, es signo de valor, hoy en día, en épocas subversivas, ha diametralmente invertido su significado, en modo tal que, cuando se quiere descalificar a alguien, se lo acusa despectivamente como “de derecha” y a su vez dentro de tal juego dialéctico impuesto por la modernidad, los que reciben tal terrible calificación, lejos de asumirla, protestan por ello y cuanto más se proclaman como de centro, es decir nada, lo que es lo mismo que decir “ni de izquierda ni de derecha”, todo lo cual en el mejor de los casos no es sino un signo de timidez. La realidad es que solamente puede haber dos posibilidades en materia política, o ser de izquierda, moderno, es decir desviado del sentido recto y absoluto, o de derecha, que es lo contrario. Además hoy en día, puesto que nos encontramos en la etapa más aguda de relativismo y pragmatismo, ser ortodoxo, es decir mantenerse apegado a principios es decir ser coherente con los propios principios, es calificado como algo negativo, por lo que lo bueno en cambio sería ser oportunista. Esta subversión en el lenguaje, que es también parte del conjunto de subversiones a las que la modernidad ha sometido a nuestra especie, se vincula con la otra por la cual un conjunto de términos, usualmente utilizados para calificar valores, tales como los aludidos ortodoxia, derecha, así como también represión, autoridad, etc., hoy en cambio, por hallarnos en los tiempos últimos de total descomposición semántica, son calificados en cambio como disvalores.

Por último, siempre dentro del contexto de la especificación del lenguaje, vale la pena dedicarle dos palabras al termino nacionalismo, en una época utilizado por nosotros como un elemento de distinción respecto de la modernidad. En efecto, desde un punto de vista tradicional y evoliano, ser nacionalista puede ser calificado como positivo tan sólo en un sentido, en tanto signifique rescatar un ideal universal por encima de los intereses singulares y clasistas de las partes que componen la sociedad, por lo que su significado más hondo es el de priorizar valores espirituales por sobre los materiales y económicos, sustentados por los grupos en manera egoísta, expresando en esto una postura tradicional. Pero deja de serlo en tanto se reduzca a un mero factor reivindicativo de los “intereses” de una determinada nación en relación a las restantes, subordinando a ello cualquier otro valor superior, reputándose sin más como una cosa sagrada la defensa de un “sano egoísmo nacional”, que en el fondo no termina siendo otra cosa que una forma más de economicismo. Tal nacionalismo es por lo tanto de carácter burgués y se encuentra expresado con gran precisión por aquel

ministro británico que dijera que, en relación a las demás naciones, Inglaterra no tenía principios, sino meramente intereses. El mismo no hace así sino reflejar el pragmatismo de las clases económicas para las cuales el éxito en la vida material lo es todo. En tal caso la nación no se diferenciaría mayormente de la clase o del mero individuo que lucha por hacer valer sus intereses por encima de los restantes, siendo cuanto más una individualidad superior y de mayor alcance. Y de esta manera el nacionalismo, que puede haber tenido un significado positivo, en virtud del virus moderno, pasa a convertirse en una de sus tantas manifestaciones deletéreas. No por nada la Revolución Francesa reivindicó el nacionalismo y tanto nuestros liberales como nuestros marxistas se proclamaron alternativamente nacionalistas. Por lo cual consideramos que, lo mismo que los términos “tradicionalismo” o “derecha”, no debe ser una palabra a adoptar en forma aislada por parte de un movimiento alternativo, si previamente no se los especifica con otro que no dé lugar a confusión alguna. Por ello es que sostenemos una vez más que, puesto que el término evoliano es el único que es ajeno a cualquier ambigüedad, es a partir del mismo únicamente que podemos asumir las palabras antes aludidas en su significado positivo. Es decir, que somos nacionalistas, de derecha y tradicionalistas solamente en tanto somos evolianos y no a la inversa.

Por lo dicho, en tanto evoliano significa tradicional en sentido estricto y absoluto, sin concesiones respecto del mundo moderno y en tanto su significado último se comprende en un combate en contra del mismo (Rebelión contra el mundo moderno no es casualmente el título de su obra principal de la cual se cumplen 10 años de su edición en castellano) formulemos en este momento cuáles son las posturas que debe adoptar dicho movimiento.

La primera y principal consiste en sostener que: No podrá haber nunca un cambio verdadero en una nación si no se logra simultáneamente una modificación en la estructura psíquica y espiritual del hombre desintoxicándolo de siglos enteros de contaminación moderna en todos los planos. Todo movimiento evoliano debe arrancar de esta premisa principal y a partir de la misma juzgar a todas las posturas que se asuman en el ámbito político.

Hoy en día, al contemplar la realidad cotidiana, notamos como se parte del equívoco de juzgar como moderno (aunque habitualmente ni siquiera se utilice ese nombre) únicamente a aquello que se califica como inherente a un poder mundial centralizado y uniforme, al denominado “pensamiento único” representado principalmente por los Estados Unidos, frente al cual se propone como alternativa la de constituir un mundo plural compuesto por “grandes espacios”, tales como la Comunidad Europea, la Asiática, el MERCOSUR, etc. Pero en realidad digamos que estos últimos sectores en el fondo no se oponen a la modernidad, sino tan sólo al hecho de que la propia nación o aun ellos mismos no sean quienes ejerzan el liderazgo en el mundo. En el fondo ellos rechazan a los Estados Unidos tan sólo porque no ocupan su lugar. Y es dentro de esta misma tónica que puede encuadrarse lo dicho por un pensador nacionalista en el sentido criticado quien, al recordar la frase antes aludida del político británico que formulaba la necesidad de hacer primar los intereses sobre los principios, se lamentaba no por el carácter deletéreo de esa postura filosófica moderna, sino porque no hubiésemos sido nosotros en haberlo hecho. Hoy la gran mayoría de los que dicen oponerse al mundialismo en realidad no se oponen a la modernidad, sino

tan sólo a una manera como ésta se manifiesta. Es cierto que repudian el dominio de los Estados Unidos o del "poder financiero internacional", pero lo hacen en el fondo tan sólo porque ellos no son el sujeto que ejerce tal hegemonía. Y hasta nos quedaría la duda respecto de qué pasaría si ellos viviesen o fuesen ciudadanos norteamericanos. Con mucha seguridad tales personas en razón del nacionalismo relativista que sustentan, serían fervientes patriotas de tal país tal como dicen serlo en la actualidad del propio.

Lo esencial a sostener es que la modernidad, en la que pueden incluirse las dos variantes antes mentadas, la globalizadora y la pluralista como falsa disyuntiva, ha erigido un sistema de vida que ha hecho de la economía y la finanza el destino de las personas y ha convertido a la posesión de objetos tecnológicos, al consumo desaforado y patológico, en los medios principales para alcanzar la felicidad del hombre. De allí que haya sido que en función de ello que en los últimos años los consumos de la humanidad hayan aumentado en ritmo vertiginoso, trayendo como secuela la cada vez mayor desproporción de riquezas entre las naciones y en el seno de las mismas sociedades. Y esto ha sido hecho vulnerando los principios más elementales de cualquier orden cósmico normal y del mismo sentido común. Alguien ha dicho con razón que si todos los pueblos tuviesen un nivel de vida semejante al de los denominados países del Primer Mundo, se necesitaría un espacio equivalente a por lo menos siete veces el planeta Tierra, sin tener en cuenta los desórdenes ecológicos que ya ahora, en donde apenas un 10 por ciento de la población mundial disfruta de un nivel de vida privilegiado, produce este avance desaforado de la tecnología en el mundo.

Nosotros sostenemos inversamente frente al desorden moderno como premisa principal que es indispensable invertir el esquema hasta ahora propuesto en donde la economía gobierna a la política, el interés al principio, la materia al espíritu, sosteniendo exactamente lo contrario. Esto lleva a la siguiente conclusión: que los argentinos si queremos salir de una vez por todas de la crisis absurda que estamos viviendo desde hace décadas debemos primeramente 1) centrarnos en nosotros mismos y consecuentemente vivir con nuestros propios recursos, prescindiendo de toda aquella tecnología que resulte superflua y puramente dadora de lujos. Por lo tanto como medida concurrente debemos sostener que nunca la economía de nuestra nación debe estar basada en el mercado externo, en el aumento de las exportaciones, sino en el interno, en la satisfacción de las necesidades elementales de nuestro pueblo. Surge pues como consecuencia de ello que debemos 2) desintoxicar al hombre del consumismo, generando un espíritu de frugalidad en donde lo tecnológico, hoy fuente de consumos incesantes, sea reducido a su mínima expresión y sosteniendo abiertamente 3) un retorno a la naturaleza con una aparejada descongestión de las grandes ciudades.

Es dentro de este contexto que debemos formularnos nuestra separación respecto de todos los organismos multinacionales que nos tienen atrapados en razón de ser la pretendida llave de entrada para disfrutar de los quiméricos progresos y de sus chiches liberadores por los cuales estamos condenados a disfrutar también de su sistema monetario, de sus créditos y consecuentes endeudamientos. Es de notar al respecto que mantenernos dentro del espíritu moderno y no cobrar sus acreencias es justamente la meta principal de tales organismos. No por casualidad el presidente Bush, cuando se reunió con su colega argentino para discutir sobre la deuda externa, no le dijo "pague", sino "negocie", es

decir, mantenga el país apegado a tales organismos "benefactores", encargados de ejercer un control cada vez más incesante y cotidiano de nuestra economía asegurándose así de que no pateemos el tablero y salgamos del sistema. Y hoy mismo curiosamente cuando se habla de una quita sustancial de la deuda, Wall Street acaba de alabar al gobierno argentino. Ello es porque a pesar de todos los desvalijamientos padecidos, lo esencial no se toca.

Por ello nada más lejos de nosotros se encuentran quienes hoy en función de hacer primar "intereses nacionales", siempre imitándolo a aquel ministro inglés, sostienen la necesidad de agruparnos en forma protectora alrededor de otros grandes organismos como el MERCOSUR, que no es sino una burda imitación del Mercado Común Europeo. De ninguna manera, nuestro destino debe ser por el contrario nuestro aislamiento como nación pues sólo en nuestra interioridad hallaremos las energías necesarias para realmente ser. Tales personas caen en un doble error, el primero ignorar que el capitalismo para poder subsistir ha incrementado hasta límites patológicos el consumo de los seres humanos y lo que es peor lo ha hecho también con las necesidades de consumo de las personas, sin importar si las mismas puedan o no ser satisfechas. Pero digamos además que el avance tecnológico que ha marchado acompañado de una multiplicación ilimitada de riquezas en unas pocas personas, no ha mejorado mayormente la situación de aquellos que viven en tales países altamente desarrollados, los cuales, tal como dijéramos, han hallado en todas las chucherías tecnológicas cada vez más abundantes verdaderas fuentes de alienación y vaciamiento espiritual. Por lo tanto querer competir con tales países a nivel de mercados es el peor de todos los errores que cometería un movimiento que pretendiera ser antiglobalizador en serio, pues no sería otra cosa que participar de su mismo espíritu. Se debe ser principalmente antimoderno, es decir, formular abiertamente el renunciamiento a muchas de las tecnologías hoy existentes, distinguiendo aquella que es necesaria de la mayoría que en cambio es superflua, dando prioridad en vez a un mayor contacto del hombre con la naturaleza y con la propia familia y que la economía en vez de estar volcada hacia el lujo y el consumismo, lo esté hacia la satisfacción de las necesidades elementales de las personas.

Por lo dicho hasta aquí sostenemos como indispensable para un movimiento alternativo contraponerse decididamente a la ola feminista hoy vigente por la cual la mujer va ocupando cada vez más funciones que le corresponden naturalmente al hombre. Resulta curioso constatar cómo por un lado hoy en día, en razón del proceso de incesante mecanización del trabajo, cada vez existen menos empleos. Y ello es un fenómeno corroborable a simple vista. Con las computadoras por ejemplo si en un banco antes había 100 empleados hoy esa misma tarea la pueden realizar 10. Pero por el otro, en forma por demás paradójica, constatamos cómo simultáneamente a tal proceso de disminución de las fuentes laborales existentes, las mujeres, que ocupan más de la mitad de la población mundial, van entrando cada vez más en el mundo del trabajo ocupando lugares que antes eran exclusivos de los hombres, colaborando así de tal modo con el desorden existente aumentando el fenómeno galopante de la desocupación. Una sociedad rectificada debería hacer volver prioritariamente a la mujer hacia el hogar para ocuparse de la crianza de los hijos, elevando en función de ello los salarios, teniendo que ser suficiente el del hombre para mantener a toda su familia. El trabajo en la mujer debería ser admitido solamente como una vía de excepción, en especial cuando se tratase de un talento, pero no a la inversa

como ahora que en distintas tareas, como un signo de “antidiscriminación”, se exige un cupo femenino, convirtiéndose así el trabajo de la mujer en una regla. Y ello ha acontecido no porque se haya querido beneficiar a la mujer sino en tanto es la consecuencia de una filosofía que ha hecho del trabajo la mayor fuente de alineación junto con el consumismo desaforado. Ya no se trabaja en función de la satisfacción de necesidades materiales, que no son sino un complemento secundario de lo que en el hombre es lo esencial: disfrutar del ocio, sino que la totalidad de la vida misma es comprendida como trabajo, pues de esa manera con su saturación el hombre ocupa su tiempo restándole de funciones espirituales de carácter superior.

No hay duda alguna de que, al no aceptar soluciones intermedias, el nuestro es un movimiento revolucionario en el sentido más estricto. Luchamos por la destrucción del mundo moderno y por la instauración de un mundo tradicional y no aceptamos ni aceptaremos ningún tipo de compromiso con el sistema al cual cabe combatirlo no sólo en la Argentina, sino en el mundo entero. El espíritu de Malvinas y no la negociación de nuestra partidocracia es pues la modalidad que sustentamos. Todos aquellos que estén comprometidos activamente en tal lucha son nuestros aliados, estando más cerca de ellos, a pesar de sus diferencias de religión, raza y nacionalidad que de muchos de los que hoy se dicen en nuestro país nacionalistas.

Pero volvamos al inicio de nuestra exposición. El tiempo que hemos hasta ahora utilizado en ella ha sido el mismo que el barón Julius Evola empleara para expirar, habiendo establecido así la última de las distancias que tuviera con los modernos que aun “vivían”. Pero sin embargo su historia personal no concluye en el momento de su muerte, luego de la misma se establecerá un nuevo combate en contra del mundo moderno, combate que hasta diríamos paradigmático y simbólico que concentrará en pocas imágenes toda su existencia pasada. Recordemos que, de acuerdo a la tradición, siendo el hombre un compuesto de tres principios, alma, cuerpo y espíritu, con la muerte física sobreviene tan sólo la del cuerpo. La segunda muerte que consiste en la disolución de los residuos psíquicos, es decir, lo que se conoce como la muerte del alma, es acelerada a través del rito de la incineración. Pero he aquí la última sorpresa. Ciertas extrañas circunstancias tecnológicas impiden que su cuerpo pueda ingresar al horno crematorio del cementerio de Roma, misteriosamente inutilizado justo en esa época. Luego de una serie increíble de gestiones burocráticas y dilatorias, deberá esperarse hasta un mes más tarde para procederse a la ceremonia final. Y no será en Roma, la ciudad eterna que lo viera nacer y en la que viviera durante toda su existencia, en donde se efectuará su cremación por las circunstancias antes aludidas, sino en la localidad de Spoleto, en Umbria cerca de Perugia, y no con un moderno horno eléctrico como el que contara el cementerio romano, sino con uno vetusto a leña. Los aspectos sumamente sugestivos de tal ceremonia son puntualmente relatados por uno de sus más fieles seguidores, Renato del Ponte, quien la presenciara. Dejamos pues para finalizar esta conferencia que la esclarecedora pluma del discípulo nos relate lo sucedido.

“Cuando el féretro de Evola fue abierto luego de un mes de espera se constató que su cuerpo, no obstante el alto calor reinante (recordemos que en Europa el mes de julio es de pleno verano) estaba intacto, con un rostro de marfil que perfilaba una enigmática sonrisa....

Luego mientras esperábamos el comienzo de la ceremonia... he aquí aparecer improvisamente a un enano deforme: habrá tenido unos cincuenta años y era manco de un brazo y además ciego a la luz del día, por el hecho de que nos expresara que él vive únicamente de noche ya que se dedica a este oficio desde que tiene quince años... La realidad nos proporciona un horror que no puede ser imitado por la imaginación.

Nuestro pequeño guía nos acompaña hasta un rincón del cementerio rodeado por un bajo muro pero defendido por una robusta verja: es la sala de cremación fundada –de acuerdo a una inscripción– en 1870. En el salón se encuentra un horno que la ocupa totalmente, con la forma de un inmenso carro metálico, provisto de ruedas. Nos recuerda las grandes cocinas de campo de los ejércitos de otras épocas o bien el toro de bronce con el cual el tirano de Siracusa se deleitaba asando a sus enemigos.

El cuerpo de Evola, sin ropa e intacto, ya ha sido llevado en lo interior de la extraña máquina y ya el fuego está a punto de ser encendido, alimentado con ramas de encina por el minúsculo funebrero. Paulatinamente el salón comienza a recalentarse y bocanadas de humo salen de sus chimeneas exteriores. Si no me equivoco yo fui el único que tuvo el coraje de observar por una rendija cómo el cuerpo de Evola era envuelto y devorado por las llamas, y cómo sus brazos y cabeza, improvisamente elevados en lo alto, se fueron derritiendo por la intensidad del calor. Fue un espectáculo impresionante. Luego de la última carrada de leña el enano nos invita a ir a dormirnos y a volver al día siguiente hacia las nueve de la mañana. ¿Pero quién podrá dormir aquella noche?

La pira durará hasta más allá de la medianoche. Noche de aquelarre pasada solitario con nuestros pensamientos en un hotel cercano.

A la mañana siguiente el horno está caliente todavía y el horrible gnomo se encuentra trabajando alrededor de las tibias cenizas. Al parecer algunos fragmentos óseos y una parte del cráneo han resistido a las llamas. Sin perder tiempo él los tritura con una rudimentaria piedra (la maza, nos explica, le fue robada algunos años antes). El triste trabajo ha concluido. Con una pequeña escoba y una pala recoge todas las cenizas, grises, negras y blancas; luego las coloca en dos urnas de barro de antiguo formato, perfectamente iguales, que son después selladas.

Una de éstas, casi vacía, será destinada al cementerio de Verano, en Roma; la otra llena hasta el borde será destinada al glacial de Lys en el Monte Rosa... La recibirá hacia fines de agosto el antiguo compañero de alpinismo de Evola y con éste escalador de la pared Norte del Lyskamm Oriental, el 29 de agosto de 1930, el emérito guía Eugenio David, gracias al cual, 44 años más tarde, un 29 de agosto de 1974 a las 19,15 horas, los restos mortales de Julius Evola retornan al mismo sitio, a 4.200 metros de altura.”

Nos especifica Del Ponte que tal acto fue ilegal pues la ley italiana sólo consiente la conservación de las cenizas del difunto en los cementerios, pero como a los 10 años tal delito prescribe, no tiene inconveniente alguno en divulgarlo.

EVOLA Y EL POSTFASCISMO, POR MARCOS GHIO.

Marcos Ghio, el presidente del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires, escribió este artículo que hemos recuperado de la propia web de esta institución. El profesor Ghio parte de la base de que, tal como dijo Evola, el "fascismo es muy poco" ("y el antifascismo nada"), para recalcar la pequeñez e irrelevancia del post-fascismo. No compartimos necesariamente los criterios expuestos por Ghio, pero consideramos que el artículo supone una de las desembocaduras posibles del pensamiento político de Julius Evola.

EVOLA Y EL POSTFASCISMO

"El fascismo es muy poco". Julius Evola.

En concordancia con el proceso de globalización que hoy rige en el planeta, el prefijo post ha sido el término utilizado para referirse a las distintas corrientes de pensamiento propias de tal etapa. Así pues si postmodernidad significa vivir plenamente lo moderno en sus efectos, liberándolo de cualquier estéril idealismo que interfiera con su despliegue, las corrientes post en el plano del pensamiento político han intentado aplicar tales consecuencias en su ámbito propio. Ello ha acontecido especialmente con sus dos expresiones antitéticas sea de izquierda como de derecha. Así pues, el comunismo post representa aquella postura que ha renunciado para siempre a conflictivas tesis tales como la lucha de clases, la dictadura proletaria, etc., para reducirse en cambio a un fenómeno light, gramsciano, reducido a meras reivindicaciones sociales o culturales que no son otra cosa que una vía reformista de adaptación al "curso irreversible" del proceso histórico y moderno. Es decir, vaciar a tal ideología de todo espíritu revolucionario y antiburgués que pudiese haber tenido en algún momento. Faltaba que también el fascismo viviese su experiencia post, esto es, que manifestase plenamente aquellas vetas modernas también presentes en su doctrina, ya denunciadas en su tiempo por Julius Evola, en sus escritos de la revista La Torre en los cuales contrastaba los dos espíritus que combatían en su mismo seno, el burgués y el legionario.

El primero no significaba otra cosa que una simple adaptación al sistema moderno vigente; en vez de corregirlo o rectificarlo, trataba en cambio de llegar a formar parte del mismo. Tal espíritu burgués y conformista fue el que se viviera especialmente durante el primer fascismo, conocido como el del Ventenio. La guerra permitió que esta primera vertiente abandonara rápidamente el carro, pasándose abiertamente del lado del enemigo y que, por contraste, el espíritu legionario se plasmara en la República Social Italiana que significara el de la resistencia heroica ante el incontenible avance de las fuerzas del caos soviético-norteamericanas. Pero el fascismo post, surgido luego de la caída del muro y de la "muerte de las ideologías", hoy consiste en repudiar esta última etapa y retornar en cambio en forma multiplicada al espíritu burgués antes mentado. Gianfranco Fini, ex líder del fascismo italiano en el pasado siglo, hoy abierto adherente a la ideología post, ha mostrado hasta cuáles límites puede arribar tal

labor de vaciamiento doctrinario. Luego de haber viajado a Israel, denunciado el Holocausto, repudiado a Mussolini y endosado el kipá, logró alcanzar el cargo de Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno de Berlusconi, conocido como el Menem italiano. Uno de sus primeros actos de gobierno ha sido justamente viajar hacia el mismo país al cual le debía el reconocimiento por sus arrepentimientos y adhesión a la ideología post. Allí tuvo el honor de ser recibido por el ministro Sharon en persona. Grande fue su sorpresa ante las indicaciones recibidas esta vez. Muy suelto de cuerpo el primer ministro le indicó en forma perentoria que, si quiere seguir contando con su "apoyo", debe impedir la difusión de las doctrinas de Julius Evola. Es que el jefe del sionismo ha comprendido muy bien, seguramente luego de la lectura incesante de nuestros comunicados, que no existe pensamiento más contrastante con el sistema hoy vigente en el mundo que el que se formulara a la luz de tal cuerpo doctrinario. Quizás su comprensible miedo se deba a la posibilidad de que, así como lo moderno puede ser negado por lo que es más y no por lo que resulta su consecuencia más sombría, como el fenómeno post, en consonancia con ello se puede también negar al fascismo en sus facetas burguesas y conformistas que lo convertían en un fenómeno escaso e insuficiente. Tal como dijera Evola, somos suprafascistas y no postfascistas. Somos antimodernos y no postmodernos.

ROMA Y USA: DOS IMPERIOS, DOS MUNDOS, POR MARCOS GHIO

El profesor Marcos Ghio pronunció esta conferencia -cuyo texto hemos encontrado en la web del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires- el pasado 5 de abril de 2006 en Buenos Aires al presentarse la edición castellana de "La Tradición Romana" de Julius Evola. Como se sabe, algunos teóricos del imperialismo de los EEUU tienen tendencia a enlazar su proyecto de dominación con el de "Roma la Grande". Es evidente que Berzezinsky, Kissinger y Runsfeld, se engañan. Este artículo se incluye en la serie de artículos y ensayos de Evola en la que manifiesta su profunda aversión hacia el "americanismo".

ROMA Y USA: DOS IMPERIOS, DOS MUNDOS

1) La tradición Romana como antítesis superior

No podía Julius Evola, en todas las notas escritas sobre el problema romano, reducirlo meramente a una temática "nacionalista" en la que Roma, en razón de haber representado la realización exitosa de un ideal imperial, apareciera como el antecedente y la confirmación del sentimiento de potencia que en ese entonces, en la primera mitad del pasado siglo, se desplegaba vertiginosamente en el seno de la sociedad italiana a la que pertenecía. Del mismo modo que hoy en día no podría reputarse tampoco, siempre en concordancia con la perspectiva de nuestro autor, al "imperialismo" constituido en forma paradigmática por Norteamérica, como la manifestación actual y vigente de un mismo y recurrente ideal de dominio universal del que Roma habría constituido su principal antecedente en la antigüedad. Se trataba en cambio para el mismo de un concepto mucho más vasto del que tienden a reducirlo las mentalidades actualmente vigentes. Representaba por sobre todas las cosas un principio irreductible a categorías étnicas o geográficas, es decir "nacionalistas", así como en consecuencia tampoco equiparable con el concepto moderno y degradado que hoy se tiene de imperio. Es verdad sin embargo que se manifestó en un determinado espacio y lugar y en el seno de una cierta raza, así como también es cierto que supo imponerse a los otros utilizando también la fuerza de las armas, pero todo ello no ha representado sino apenas vehículos e instrumentos utilizados en razón de algo superior, así como el cuerpo lo es respecto del alma, la cual lo usa como un medio propio para sus fines sin verse por ello reducida a su dimensión.

Quienes ignoran tal realidad superior y todo lo reducen a la esfera de las meras apariencias deberían esforzarse por comprender que no tiene forzosamente por qué ser un dogma universalmente reconocido e irrefutable el considerar a la historia de la humanidad como el ámbito en el que se libra una incesante lucha y antagonismo entre pueblos y naciones rivales por lo que habría regido en todo tiempo y lugar un sentimiento de dominio que se encontraría como el trasfondo último de cualquier idea o concepción del mundo que se sustente. Aquellos que así piensan consideran que estas últimas, más allá de las metas universales que esgriman sus ejecutores, serían apenas los vehículos y los instrumentos justificatorios de los que se vale un impulso de poder impersonal e incoercible que las

utiliza en manera astuta con la finalidad de doblegar y confundir la voluntad de los otros cuando se trata de evitar el uso doloroso de la fuerza militar o cuando también se pretende convertir a un dominio en una cosa más vasta y efectiva que la que se basa exclusivamente en la coerción. Un dominio sobre el otro que implique también lograr que éste llegue a compartir los mismos puntos de vista de quien lo posee, el que a su vez sea tan sutil y eficaz que muchas veces resulte inasible por parte del que lo padece.

Por lo cual desde tal óptica sería totalmente irrelevante el tipo de concepción del mundo a la que se adhiriese, siendo las mismas, a pesar de los antagonismos diametrales que pudiesen contraponerlas, apenas las coberturas encargadas de esconder un sentimiento de dominio que a todos nos gobernaría en grados diferentes y maneras disímiles. Y como la realidad resultaría un proceso de incesante mutación en el que las naciones y los pueblos serían aquellos puntos de referencia encargados de asumir una posición frente a las variables circunstancias, de acuerdo a dicha perspectiva, por ejemplo, no serían factores relevantes las diferencias ideológicas que pudiesen haber tenido en el seno de alguna de ellas un Luis XIV respecto de un Napoleón Bonaparte en Francia por ejemplo, o un Pedro el Grande respecto de un Lenin en Rusia, etc., en tanto que los mismos, más allá de los puntos de vista antitéticos que sustentaron en épocas distintas, habrían bregado por igual y a su manera, conciente o inconscientemente, por un mismo fin consistente en el triunfo y realización de los "intereses históricos" de esa macro-individualidad que es la propia nación. La misma, así como la Idea hegeliana, sería aquella realidad trascendente que utiliza como medios e instrumentos a diferentes hombres y grupos, como simples mediaciones que actúan con independencia de las ideas e intenciones que sustenten y aunque desconociesen ingenuamente tal fatalidad, siendo por lo tanto todos los integrantes de una determinada comunidad en última instancia meros instrumentos de dicho "espíritu universal", el que se les sobrepone de manera fatal y necesaria doblegando toda voluntad en contrario o utilizándola astutamente en provecho propio. El mismo aúna las diversidades con independencia de los puntos de vista dispares que pudiesen haberse formulado, los que no son otra cosa que un medio adecuado según las circunstancias para ejercer un mismo impulso hacia el dominio universal. Y aquí hasta puede intervenir la misma ciencia biológica que aporta también su cuota de determinismo "positivista", el que como bien sabemos influyera durante tanto tiempo sobre nuestro "nacionalismo maurrasiano" y güelfo en la Argentina y en otras naciones. Desde tal punto de vista toda nación sería como un macroorganismo viviente que, cual una ameba insaciable, expresa su instinto a la supervivencia a través de una expansión ilimitada que tan sólo se detiene cuando encuentra ante sí a otro más fuerte con capacidad de doblegarlo.

Ha sido justamente bajo el influjo de dicha óptica positivista y "nacionalista", la que por otra parte no se encontraba muy lejos de los ideales modernos y carbonarios que hicieran la independencia italiana, cómo en la época en que Evola escribía estos artículos solía decirse también que Benito Mussolini no era para su contemporaneidad sino la actualización en el presente de un mismo impulso telúrico y cultural que lo tuviera a Julio César y a Augusto entre otros como a sus antecesores y modelos. Todos ellos habrían sido por igual las manifestaciones de una realidad común e impersonal cual era lo itálico o latino que siempre se manifestaba gestándose a partir de un mismo territorio y de una misma comu-

nidad, y que ellos en tiempos diferentes no eran sino la realización histórica de tales "intereses" que los mancomunaban en razón de una misma pertenencia geográfica e histórica. En todos los casos aquí mencionados en el fondo lo que ellos habrían querido, con léxicos y lenguajes distintos, era la grandeza del propio pueblo y, en tanto la misma se plasmaba a través del señorío ejercido sobre los otros, utilizaban a la ideología como un mecanismo de dominación una vez que las armas no hubiesen sido lo suficientemente poderosas y efectivas para el logro de su fin, en aras de doblegar la voluntad del adversario. Justamente una de las características principales que distinguía a aquellas naciones que habían alcanzado a constituirse en imperios estribaba en el hecho de haber sido capaces de captar eficazmente la circunstancia de que un dominio efectivo, verdadero y universal no podía ser solamente físico, sino que debía estar acompañado necesariamente también de uno psicológico. Que un sometimiento fundado exclusivamente en el poder material era forzosamente efímero y limitado como la intensidad de fuerza de una mano que mantiene a un cuerpo apretado, la que desfallece luego de un cierto tiempo. Ello se lo ve hoy en día con claridad meridiana cuando observamos la manera como los Estados Unidos, el imperio actualmente vigente, pretenden ejercer tal señorío universal. Ellos no lo hacen simplemente con las armas, sino que acompañan el procedimiento militar, al que dejan habitualmente como alternativa última, con distintas sugerencias psicológicas ejercidas a través de una persistente e incesante penetración cultural con la que someten a las diferentes comunidades del planeta haciendo gala de una pluralidad de recursos dispares, tales como el cine, la televisión, la música, etc., acompañando todo ello con una verdadera acción de atontamiento colectivo efectuada sobre las multitudes inculcándoles un conjunto de quimeras que tanto las entusiasman, tales como la de la democracia absoluta, la que bien sabemos que nunca ha existido como tal y que es apenas la cobertura por la cual, a través de una sofisticada suma de engaños y halagos, se doblega a las diferentes comunidades haciéndoles creer a quienes las integran que se gobiernan a sí mismas cuando en realidad, justamente gracias a tal lavado de cerebro efectuado, son en cambio ellos los que efectivamente lo hacen, contando para tal fin con la complicidad de esa caterva de mediocridades que son nuestros políticos "demócratas" así como sus ideólogos y "comunicadores" de todas las especies. Por lo tanto todos los imperios serían aquellas naciones que, además de haber logrado imponer su voluntad a las restantes, también habrían sido capaces de someterlas psicológicamente a través de diferentes medios de opresión cultural. Sin embargo, debido a los "avances" de la ciencia y de la tecnología, el imperio norteamericano sería mucho más eficaz que el romano por la pluralidad de recursos a su alcance, en tanto que este último contaba apenas con un solo y muy precario instrumento de dominación, el "derecho romano", que solamente se refería a la "superestructura" política no teniendo en cambio una verdadera influencia en el plano cultural. Roma desde dicha óptica sería un antecedente menor, más primitivo, de ese verdadero aparato sofisticado y moderno que es el imperialismo norteamericano.

Y es también, de acuerdo a este punto de vista en el que se preeminencia el trasfondo irracional e impersonal que regiría a la totalidad de los seres humanos, por el que se diría que tampoco en Rusia por ejemplo serían en el fondo cosas muy diferentes la religión cristiano ortodoxa que primara en la época de los zares, con su ideal de pueblo teóforo encargado de evangelizar al mundo entero, del marxismo leninismo que rigiera a tal país durante la casi totalidad del pasa-

do siglo, el que formularía también esa misma inquietud de dominio universal, pero adaptada a las circunstancias variables del tiempo, en tanto que, en una época "científica", positivista y unidimensional como la que vivimos, no era recomendable acudir a los argumentos "supersticiosos" de una religión de carácter trascendente, sino a una que poseyese por fundamento a la "ciencia" y entre éstas especialmente a la economía, que bien sabemos que las castas inferiores han convertido en forma obligatoria en el destino de los seres humanos. Por lo cual las dos serían expresiones diferentes y en circunstancias distintas de esa cosa impersonal actuante entre bastidores que es en tal caso el "alma rusa". Del mismo modo que tampoco desde tal punto de vista el absolutismo monárquico francés o el despotismo ilustrado de los "filósofos" serían en el fondo algo tan antagónico respecto del liberalismo que triunfara luego con la Revolución Francesa, en la medida que también aquí todas ellas habrían sido las expresiones de una misma "alma" anidada en tal nación. Así también, siempre en concordancia con la aceptación de tal concepción reivindicativa de un sentimiento de dominio universal existente de manera natural en todas las comunidades humanas, aunque no siempre reconocido como tal por la totalidad de sus integrantes, no serían muy diferentes en el fondo lo que antiguamente fuera el imperio romano, con lo que hoy en día sería su actual expresión similar, los USA, los cuales se asemejarían muchísimo en tanto que en los dos casos nos encontraríamos con un despliegue casi absoluto del poder en el planeta y sin rival alguno que fuera capaz de hacerle frente. Por lo que la existencia de estos dos "imperios" en épocas tan dispares nos testimoniaría plenamente también la del sentimiento de poder como realidad excluyente y omnicomprensiva presente en todas las épocas y entre todas las naciones en un grado de diferente intensidad.

Se trata aquí de una máxima universalmente aceptada e impuesta como un dogma entre todos los hombres, o al menos entre una inmensa mayoría de éstos, la de que los seres humanos en el fondo se movilizan principalmente por intereses y no por principios. Que las ideas, si bien se conciben y se poseen, son apenas instrumentos de los mismos y no factores determinantes de la acción. Éste es en el fondo el materialismo esencial a nivel antropológico que caracteriza a la modernidad en cualquier momento de la historia del que se trate y aquello por lo cual se puede calificar también al orden que la misma concibe como el de una sociedad de masas, en la medida en que se comprenda al sujeto como un simple instrumento de una potencia impersonal que lo trasciende, lo cual se ha convertido además en un dogma religioso asumido e impuesto en forma universal, obligatoria e incluso fastidiosa, aunque las deidades que se veneren puedan ser distintas de acuerdo a épocas, modas o naciones. Así como hoy en día se ha prácticamente aceptado que la libertad representa una quimera pues en el fondo seríamos un manojo de instintos que gobiernan a la totalidad de nuestras acciones, a pesar muchas veces de nuestra voluntad en contrario, que seríamos prácticamente marionetas de algún impulso irracional, trátase del instinto sexual (Freud) o del de dominio (Adler); de la misma manera se acepta también que a un nivel histórico y social, lo que hoy se denominaría con la palabra sincopada "macro", existe una fuerza impersonal que lo hace en forma colectiva con todos nosotros utilizándonos como meros medios de realización de los fines de tal realidad superior. La misma ha adquirido con el tiempo una serie de denominaciones dispares aunque obedientes por igual a un mismo principio moderno: o es la economía en el caso sea del marxismo como del liberalismo, o la raza, o la "vida" si de lo que se trata es del nazismo biológico rosenbergiano o

maurrasiano, o la historia si es en cambio el historicismo hegeliano, o la "Divina Providencia" a través de una determinada iglesia si es que se trata del güelfismo sea católico, judaico, etc.. A su vez tales cosmovisiones son tan categóricas en sus aseveraciones y creencias que conceptúan que aun el acto de negárselas en sus principios esenciales estaría manifestando también el carácter categórico y global de su sistema el que como tal tiene la capacidad de incluir en sí aun a las conductas contrarias al mismo. De tal modo que cada vez que alguno interviniera para negar o refutar tales puntos de vista materialistas, por ejemplo diciendo que no es el sexo, ni la raza, ni la economía, ni la Historia, ni el Dios providencial lo que nos gobierna y moviliza cual pasivas marionetas, sino que el hombre es libre y en el fondo dueño y señor de su destino, capaz de evitar que los diferentes condicionamientos que existen a su alrededor se conviertan en él en modo necesario en determinismos, pues es esto lo que distingue al hombre del animal, estaría en cambio demostrando lo contrario. Frente a ello tales dogmas supersticiosos e institucionalizados nos responden que esto no significa otra cosa que dar un argumento adicional a sus fanáticas sugerencias. Ellos consideran que el acto de negación de tal fatalismo, en tanto el mismo representaría un hecho expresado por seres que son minoritarios, quedaría incluido como la excepción respecto de la regla, no representando por lo tanto otra cosa que una anomalía de sujetos que, ante el carácter omnicomprendivo y fatal de tal dogma "aceptado" y asumido por las "amplias mayorías populares", presas de un infantilismo intentan "reprimirlo" con "inmadurez" debido a su incapacidad de "soportarlo" o "asumirlo", como en cambio haría una persona adulta, informada, equilibrada y "realista". Hegel llamaba a tales actitudes inmaduras como "conciencias infelices" que no querían "reconciliarse" con la realidad histórica, Freud los definía como productores de "censuras" y "represiones" (términos éstos que bien sabemos que, en razón de la publicidad masiva que han tenido tales panegíricos, se han convertido en malas palabras en todos los sentidos) surgidas vanamente para frenar la fuerza espontánea e irreversible del "ello" instintivo. Marx los llamaba los "sembradores de opios" que ocultaban los "intereses históricos" de una determinada clase fabricando "superestructuras" y alucinógenos para mantener así "la explotación del hombre por el hombre", y podríamos extendernos aun más.

De este modo, cuando se comprueba la existencia de personas que sostengan la primacía de la idea y el principio por sobre el mero interés material, ello es inmediatamente negado socarronamente por los pregoneros del instinto de dominio, de la soberanía de la "realidad empírica" y de la "vida" ilimitadamente expansiva y promiscua, brindándonos el ejemplo de lo que acontece en la vida cotidiana. Vemos justamente allí que nuestros políticos y demás hombres "exitosos" que nos circundan, han dado pruebas cabales de tal "realismo" justamente no siendo principistas y jactándose en cambio de ser lo opuesto, en lo cual se encontraría la clave del "éxito", es decir ser pragmáticos, maquiavélicos y "heterodoxos", términos éstos que se han convertido hoy en día en cosas sumamente buenas y signos de "madurez" (en la actualidad la palabra ortodoxo, es decir la actitud de aquel que es fiel hasta las últimas consecuencias a los propios principios, es también sinónimo de algo feo asimilable a las ya mencionadas "censura" y "represión"). Efectivamente son ellos los que demuestran siempre el valor que poseen los ideales y los principios en su condición de "superestructuras", es decir anzuelos idóneos para atrapar a los débiles y tontos a fin de poder alcanzar el poder sin preocuparse luego por contradecirlos, denotando así con tal conducta

que es la satisfacción de los instintos y los intereses, y entre éstos principalmente el de dominio, aquello que nos gobierna a todos, aunque pueda haber algunos que no lo reconozcan. En todos los casos realizarse como personas (término que ellos capciosamente confunden con individuo) significa seguir el rumbo fatal e irreversible de tal realidad impersonal que siempre se sobrepone a nosotros y nos gobierna aun cuando nos oponamos a ella. Así como Dios se sirve del demonio y del pecado, así como la idea lo hace con las "conciencias infelices", etc. para obtener sus fines, siendo vanas las oposiciones a tal fatalismo, por lo que es el más fuerte y astuto, el "realista", el que comprende y acepta tal fatalidad, el que triunfa, del mismo modo que en la esfera interior del yo lo hace el instinto sexual sobreponiéndose y triunfando toda vez que elimina las distintas "censuras" que se establecen en su contra.

Ante lo cual la primera y esencial pregunta que cabría hacerse sería la siguiente: ¿no es también sostener un principio determinado manifestar que los hombres son gobernados por intereses instintivos e inconscientes? Un principio que por supuesto se opone a aquel que expresa que no es la materia y el tiempo la única realidad que pueden "interesar" al hombre, sino también y principalmente el espíritu y la eternidad. Que el hombre no es necesariamente un esclavo de la "historia", del instinto, del "Dios providente" o más sencillamente de la "realidad", del mismo modo que no es cierto tampoco que todos los seres humanos provengan del animal, sino que puede haber también algunos que sean libres.

Luego de lo cual cabe también esta otra objeción. ¿Por qué suponer obligatoriamente que quienes sostienen esta última posibilidad deban tratarse necesariamente de individuos desapegados de la "realidad" y por lo tanto "utopistas", "apolíticos" y "ahistóricos"? o más todavía, ¿por qué debemos denominar "realidad" lo que ellos reputan como tal? ¿Por qué no pueden existir también seres que transitan por la política y por la historia con principios que trascienden sus puntos de vista y que por lo tanto no se agotan en ellos? Si esto es así formulémosnos esta última pregunta decisiva: Si es verdad -y no lo rebatimos- que actualmente rige el principio de la soberanía del interés material en la vida política e histórica y la economía hoy resulta el destino universal ¿por cuál razón es que debemos decir que ello siempre ha sido así? ¿Por qué tenemos que reducir todos los tiempos históricos al actual? ¿Por qué tiene que existir forzosamente una "Historia" y no diferentes historias, diferentes tipos de hombre y consecuentemente diferentes modos de percibir lo real? O más sencillamente: ¿Por qué debemos manifestar que en todo momento el hombre fue moderno? O también: ¿por qué no concebir algún tipo de orden en el cual lo moderno, que siempre existió como una forma determinada de ser y no como se cree actualmente la única posible, no fue sin embargo el principio que rigió en todo momento a las sociedades, que hubo otras en las cuales las que estuvieron vigentes fueron categorías diametralmente diferentes, de carácter tradicional, es decir principios en los cuales la experiencia que captan nuestros sentidos externos, la "realidad material" o "vital" no fue concebida como la única posible, como algo que se agotaba en sí mismo y ante la cual nos debíamos plegar y venerar como si se tratara de la única y excluyente en la que se reducía la totalidad de nuestro ser y destino, sino en vez apenas un momento, un símbolo de una cosa superior que la trascendía y que se consideró a la vida no como una realidad concluida y acabada y en la cual estábamos condenados a estar fatalmente a la manera de un

individuo o parte encargado de perpetuarla, sino como una instancia provisoria a transitar en función de otra cosa superior, aquello que es más que la mera vida.

Es exclusivamente dentro de esta óptica que debe entenderse la romanidad en Julius Evola. Roma tuvo importancia en él no como la confirmación de que imperialismos como el norteamericano representan una cosa natural y explicable por la naturaleza siempre "interesada" e instintivamente dominadora del hombre, sino todo lo contrario. Fue en cambio el último intento con una cierta continuidad de querer establecer un orden universal no moderno y de carácter sagrado en donde el cosmos no fuera concebido como en la actualidad como una cosa a poner a nuestra absoluta disposición para llegar a ser "felices", sino como una escala jerárquica ordenada hacia la eternidad. En donde se comprendió a la vida como teniendo sentido en tal función superior, y no como una cosa que se agotaba en sí misma.

Es decir que Evola concibe que hay un modo moderno y un modo tradicional de percibir una misma realidad. La actitud moderna consiste esencialmente en el materialismo a nivel de concepción del mundo y la sociedad de masas a nivel de concepción social y política. Materialismo, de su raíz mater, principio femenino que consiste en concebir la relación del hombre con las cosas de una manera pasiva y de subordinación. Desde tal óptica el materialismo es un fenómeno muy vasto y no limitado tan sólo a las expresiones fragmentarias que habitualmente se conocen como tales (materialismo histórico, dialéctico, mecanicista, etc., las que no son sino modos diferentes de manifestación de un mismo fenómeno) siendo todas ellas maneras de expresar un mismo hecho por el que se concibe al hombre como un mero medio o instrumento de una cosa reputada como superior a él frente a la cual él permanece en estado de subordinación y dependencia. La misma puede ser Dios, la Historia, la Naturaleza, la Raza, la Sociedad, la especie humana, o algún tipo de Instinto irracional como podría ser el sexual, etc. Y a su vez concibe a la existencia del sujeto como teniendo sentido únicamente integrándose o reconociéndose en tales realidades superiores a las que hay que adaptarse en manera pasiva, dependiendo de ello nuestra "felicidad", estando relacionado a las mismas así como un instrumento lo está respecto de aquel que lo utiliza. Este tipo de hombre, el individuo en serie, repetitivo y que se disuelve en los momentos espacio-temporales de la historia, no es propiamente persona, sino masa, es decir un ser incapaz de encontrar en sí mismo la propia razón de ser, sino que en cambio la remite a otra cosa que se le sobrepone como algo superior y respecto de la cual él acepta cumplir con la función de simple medio o instrumento. Por supuesto que la modernidad ha tenido grados diferentes de manifestación en tal tendencia materialista y masificadora a lo largo de toda su historia por lo que no es una misma cosa el proceso de masificación que tuviera el Occidente en la edad Antigua del que en cambio acontece en esta era terminal en la que nos hallamos en la cual el proceso hacia la despersonalización y por ende hacia la incesante masificación ha alcanzado niveles realmente aterradores. Acotemos además que la masificación debe tener como correlato necesario en primer término la igualdad ya que la masa se caracteriza por ser un compuesto de seres casi idénticos y sin un carácter propio que los singularice. En segundo lugar la democracia concebida en esta fase terminal como una forma totalitaria de gobierno y de sociedad en donde las simples mayorías debidamente domesticadas por la propaganda y los medios subliminales de atontamiento colectivo es la que determina lo que debe hacerse en detrimento de la libertad de aquellos

que son verdaderamente personas en tanto que, como tales, piensan y reflexionan y por lo tanto poseen un carácter propio. Esta democracia coercitiva y masificadora en sus tiempos finales adquiere también la forma de "imperialismo", tal como acontece en nuestros días a través del despliegue invasivo de los USA por el mundo entero, por el que invade a las naciones, encarcela a las personas en cualquier lugar del planeta en que se encuentren, transgrede hasta la más elemental norma de derecho en aras de imponer coercitivamente la "democracia", tal como ha acontecido en los casos Irak, Afganistán, etc..

Frente a tal tipo de hombre y cosmovisión se yergue la figura antitética del hombre tradicional para el cual se es persona únicamente en tanto se encuentre en sí mismo y no en otra cosa la razón última del propio ser. Es decir que, a diferencia del mundo animal, lo propio del hombre es ser persona, lo cual no es una realidad encontrada y ya hecha naturalmente, sino algo que debe construirse uno mismo a lo largo de la propia existencia. Mientras que ser individuo, que es lo que se trae al nacer, significa ser dependiente de otra cosa, persona es en cambio ser independiente, esto es, libre. En tanto es la libertad lo que categoriza esencialmente a las personas, distinguiéndolas de los restantes individuos y en tanto la misma representa una conquista realizada por uno mismo, ésta no es igual en todos los seres por lo que éstos se distinguen entre sí por el grado que han desarrollado de la misma. Por tal motivo una sociedad regulada en función de la libertad que puedan poseer las personas no puede ser nunca igualitaria y debe contraponerse necesariamente a la actual y masificada propia de la modernidad. Frente a la nivelación igualitaria de una humanidad sin nombre ni carácter propio, como la existente en la actual sociedad democrática, se yergue su antagonista absoluta que es la sociedad jerárquica, graduada en función de la libertad que hayan conquistado los seres. Ante el igualitarismo masificador la sociedad tradicional impuso un orden de castas de tipo jerárquico en donde las personas hallaban una tipificación respecto del grado de libertad al que alcanzaban a desplegar en su existencia.

El moderno en su materialismo ha equiparado ilícitamente el concepto de persona con el mero hecho de estar vivo, por lo cual hoy en día son reputados como sinónimos los conceptos de individuo y de persona. La gran diferencia que existe con la concepción tradicional es que para ésta no solamente se trata de conceptos distintos y antitéticos sino que se es persona o individuo de acuerdo al grado de libertad que se haya desplegado. Individuo es el sujeto que se reduce simplemente al papel de parte de un todo que lo trasciende, persona es en cambio aquel que se constituye a sí mismo como ese todo. Y así como se es más o menos persona de acuerdo al grado de libertad que se posea, se es más o menos individuo a la inversa de acuerdo al grado de dependencia. Individuo y persona son los equivalentes a los dos polos ideales en que se constituye lo real, la materia y la forma, el cuerpo y el espíritu. Y así como no existe ni la materia ni la forma absoluta, sino grados de mayor o menor aproximación a las mismas, las dos polaridades en que se ordena una sociedad jerárquica y de castas son el paria, lo más cercano al mero individuo y el Emperador que es en cambio aquel que se encuentra más cerca de la persona absoluta pues es el único totalmente libre. Tales dos polaridades constituyen pues dos órdenes distintos y antitéticos: el Imperio, símbolo de la persona absoluta y la Democracia, símbolo y sociedad del paria o del individuo absoluto.

El imperialismo Norteamérica es de carácter impersonal en tanto desconoce la figura del emperador, es por lo tanto el dominio abusivo y estrepitoso del paria.

2) Lo ario y lo semítico en la historia universal

Ahora bien, volviendo a la obra sobre La Tradición Romana que nos convoca en esta fecha, digamos que para Evola resulta de singular importancia poder indicar el significado histórico que ha tenido Roma justamente dentro del contexto de antagonismo entre estos dos tipos de humanidad antes mentada: aquella que se asienta en la masa, que sostiene como sistema político la democracia y que tiene como concepción del mundo al materialismo, y la que en cambio lo hace en la persona, en el imperio como forma política, y en la Tradición como concepción del mundo. En tanto fundado en la metafísica su planteo es consecuentemente metahistórico, es decir fundado en una metafísica de la historia que interpreta al mito como un ente significativo que indica orientaciones existenciales paradigmáticas diferentes y presentes en todo tiempo y lugar. En toda época histórica los hombres han tenido siempre en mayor o menor grado dos metas y direcciones diferentes: la persona o el individuo, es decir la de tener como paradigma a un ser autosuficiente y libre capaz de darse a sí mismo una ley o en cambio reducirse a la comprensión de sí como mera parte de un proceso o de un todo que lo trasciende. Las diferentes mitologías de los diversos pueblos, sea arios como semitas, occidentales u orientales, nos hablan siempre de un antagonismo esencial que habría existido desde los orígenes mismos de la humanidad y que, de la resolución que las diferentes culturas han dado del mismo, se han recabado también distintas direcciones siendo la una hacia el determinismo representado en la figura del individuo-masa comprendido y reducido al papel de parte de un todo y la otra hacia el individuo-persona es decir un ser libre y autosuficiente por participación y grados. Y ello estaría determinado de acuerdo al tipo de elección realizada. Todo pueblo, todo tipo de humanidad ha estado sometido a una decisión trascendental consistente en la superación de un obstáculo. Algunos triunfan, mientras que en cambio otros sucumben. En esto él considera que los pueblos arios han expresado históricamente una ventaja en tanto que, ante un mismo antagonismo, han dado una resolución diferente que la acontecida en el caso de los pueblos semitas. Mientras que ante una misma prueba consistente en la superación de un obstáculo el hombre semita arquetípico, Adán, sucumbe ante el mismo (el árbol, la manzana, etc.) y es doblegado al ser sometido a una existencia posterior de pecado y dependencia, a una situación de simple criatura en la que la muerte se convierte en él en su estado natural, quedando así reducido al rol de mera parte subordinada a un proceso superior. El ario en cambio, a través de figuras arquetípicas como la de Heracles, pasa también por esa misma prueba, pero el resultado es en el mismo diferente, pues sale victorioso. Se recuerda que en los dos casos está presente la figura de la mujer como tentación (Eva en el primero y las Hespérides en el segundo) y de una manzana como un límite que debe ser sorteado, aunque los resultados son distintos en los dos casos. La misma semejanza aparece también en las sagas de los hermanos antagónicos representando los mismos dos posibilidades diferentes: Caín y Abel entre los semitas y en el ámbito Romano aparecen en cambio las figuras de Rómulo y Remo, en donde el primero representa un principio sagrado de elevación espiritual e inmortalidad olímpica, la política comprendida como una misión redentora, en cambio el segundo representa el asentamiento en la mera

“vida”, en el bienestar, en la economía y la administración y el acto de asentarse y reducirse a tales dimensiones inferiores. En los dos casos al verificarse el antagonismo irreversible, el uno mata al otro imponiendo su propia ley. Pero los resultados son una vez más diferentes. Mientras que entre los pueblos semitas triunfa el principio impuro, meramente telúrico representado por Caín, entre los arios es en cambio Rómulo, es decir el principio sidéreo y celestial el que triunfa sobre el lunar y terrestre representado por Remo.

Pero lo interesante a señalar aquí es que, si bien en Roma ha tenido una resolución favorable la victoria definitiva de un principio superior sobre uno inferior, no significará ello que se haya producido una aniquilación del que fuera vencido. Lo telúrico y moderno existirá como una posibilidad siempre lista a eclosionar en el momento de debilidad de la otra. Es decir que no significa en manera alguna que el triunfo de un principio implique una determinación fatal para la descendencia. Ni un semita está condenado a subordinarse a una religión lunar, ni el ario siempre participará de un espíritu sidéreo. Si bien se encontrarán ciertas ventajas por la existencia de un ámbito propio que así lo favorece, la existencia es concebida como una lucha entre ambos principios la que será de carácter incondicional y sólo se resolverá con el triunfo de uno de los dos términos. El principio telúrico representado por Remo estará siempre presente en la plebe, teniendo incluso una localización geográfica en el monte Aventino, por contraposición al principio sidéreo, representado por Rómulo, cuyos herederos serán los patricios y su sede el monte Palatino. El principio plebeyo y telúrico tendrá sucesivas confirmaciones en otros pueblos, principalmente de origen asiático y semítico, como los Etruscos, los Cartaginenses, los Egipcios y finalmente el judeo-cristianismo. En síntesis lo propio de lo semita es el sustentar una religiosidad fundada en un estado de servilismo y dependencia del hombre-masa o simple individuo, sometido a una divinidad trascendente ante la cual su condición es la de mera “criatura” o “parte”, o “mediación” de un todo superior que puede ser la especie, la Historia, la Idea, etc. de acuerdo a los tiempos o modas que se sucedan. Por contraposición a ello se yergue el hombre-persona, creador y no criatura, divino e incondicionado y no mortal y condicionado, compañero y colaborador de Dios y no siervo y dependiente del mismo, ante el cual se le reza de pie y no de rodillas y postrado, ante el cual se permanece con la frente alta y no en estado de humillación, al cual hay que ser capaz de hacer descender hacia sí y no de “aniquilarse a sí mismo”. Todo ello no es otra cosa que el antagonismo que hoy en día se ha sintetizado con la dicotomía entre el hombre moderno y el tradicional.

3) Ética aria y ética semita

De los dos mitos antes mentados emanan dos antropologías diferentes, la que ensalza al hombre persona, tal la concepción ario-romana y patricia y por contraposición a ella la plebeya que reduce a la humanidad a la condición de individuo-masa. Espiritualismo y materialismo, modernidad y tradición son las dos posibilidades existentes de las cuales derivan dos éticas distintas propias de dos humanidades, de dos razas diferentes, una patricia y otra plebeya, en una misma colectividad. ¿Qué es lo que distingue a la una y a otra? Ambas son antagónicas e irreconciliables, tal como el agua y el aceite.

Pues bien en el primer caso la ética aria y patricia se caracteriza por tenemos un amor por las distancias, por un estilo rudo, severo y viril de la existencia para el cual el contenido y la intención valen más que las formas externas. Es máxima esencial de tal forma de moral que es preferible ser antes que tener. El estilo patricio es "monumental", el plebeyo en cambio coreográfico y teatral. Este último, al cual denomina también como mediterráneo, se caracteriza por una constante inclinación hacia la exterioridad, hacia el individualismo que se distingue por la insufribilidad respecto de cualquier autoridad superior, de cualquier ley general de orden. Es una característica propia del plebeyo el desesperado afán por ponerse insistentemente de relieve. Ante el estilo severo de aquel que preeminencia la manifestación del principio por encima de todo y ante el cual está dispuesto a sacrificarse a sí mismo y a su "interés", el plebeyo insiste en cambio en resaltarse constantemente a sí mismo no importándole si en aras de ello puede echar por la borda a más de un principio. A tal respecto resulta ser un crítico a ultranza y más que la verdad le interesa siempre destacarse y es habilísimo en encontrar siempre algún recoveco para escapar de un obstáculo o una ley, así como poseedor de un gusto estrepitoso por mostrarse sumamente inteligente aun a costa de convertir al otro en estúpido, tal como lo vemos cotidianamente entre nuestros periodistas o comunicadores sociales preocupados por mostrarse siempre como muy vivos e inteligentes ante el público. Se destaca también por una descontrolada fiebre romántica, por un deseo exacerbado por comunicarse y exteriorizar los propios sentimientos, por ser extremadamente expansivos.

La segunda característica de lo moderno es lo cuantitativo, lo cual determina su carácter dual y con dobles y hasta triples mensajes y discursos formulados de acuerdo a las circunstancias variables. Frente a ello encontramos las máximas de Séneca: "Mantenerse firme en el ser", nos decía, lo cual equivale a mantener la propia coherencia y la unidad de sí mismo en todas las circunstancias múltiples. Al respecto él opinaba que "Es más grave mentir que matar". Matar es en efecto un acto que puede tener significados distintos, en cambio mentir tiene un solo significado: significa una degradación, una lesión de la unidad interior, el pasaje de la cualidad de quien es "derecho" a la de quien es "oblicuo". Es importante manifestar aquí que desde tal perspectiva relativa a la unidad de la persona, las proporciones no cuentan. La pequeña traición es igual absolutamente a la gran traición. No mantener la palabra empeñada en una cuestión secundaria relativa a la vida práctica es lo mismo que hacerlo en una cuestión de honor. Infringir una promesa en algo en apariencias secundario como dejar de fumar puede tener un valor semejante a no cumplir con un compromiso dirigido hacia los otros. De la misma manera es tan grave robar una caja de fósforos a un compañero de trabajo que asaltar un banco. Más aun lo primero resulta más grave que lo segundo pues en el primer caso se trata de algo carente de riesgos, como en cambio puede serlo asaltar un banco que exige tener una cierta valentía. "Mejor padecer una injusticia antes que cometerla" o también: "Lo que no es honesto ni siquiera puede reputarse como útil". Tal como vemos, y podríamos extendernos muchos más, estas dos humanidades diferentes y antitéticas se caracterizan por éticas diametralmente opuestas.

Con esto hemos tratado de resaltar algunos valores propios de lo romano en contraposición con lo norteamericano, modalidad democrática impuesta en nuestro mundo moderno. Podría decirse que mientras uno es simplemente un

"imperialismo" que pretende imponer el modo de ser moderno y democrático, el otro es en cambio un imperio, en tanto expresión exacta de lo que es opuesto a la democracia, es decir la expresión de una sociedad tradicional y jerárquica.

(Conferencia dictada el pasado 5-4-06 en la ciudad de Buenos Aires en ocasión de presentarse la edición castellana de La Tradición Romana, de Julius Evola)

LA FUNCIÓN DE EVOLA Y GUÉNON: DE EVOLÓMANOS Y EVOLÍTICOS, POR MARCOS GHIO

El texto de la siguiente conferencia tiene un interés particular, no solamente porque fue pronunciado en el curso de la Cuarta Edición de las Jornadas Guenonianas celebrada en Buenos Aires el 24 de agosto de 2005, sino porque contribuye a aclarar las similitudes y diferencias entre la obra de René Guénon y la de Julius Evola. El texto fue escrito por el profesor Marcos Ghio, y lo hemos extraído de la web del Centro de Estudios Evolianos de la República Argentina. Particularmente importante, y lo destacamos, es la crítica que el profesor Ghio realiza a la "escolástica evoliana y guenonisna".

LA FUNCIÓN DE EVOLA Y GUÉNON: DE EVOLÓMANOS Y EVOLÍTICOS

I Introducción: trascendencia de la obra de Evola y Guénon

Esta conferencia que leeremos a continuación representa una continuidad de la que difundíamos el pasado año en esta misma sede en ocasión, como ahora, de efectuarse una jornada guenoniana. Jornada guenoniana que, tal como resaltáramos en aquella oportunidad, supone un hecho inédito en la vida cultural, pues es la única circunstancia y lugar en que se pueda difundir en un importante espacio público, de manera clara y sin reticencias, lo que hace a la doctrina tradicional alternativa de la cual René Guénon, junto con Julius Evola, fueron en el siglo XX los principales exponentes. Y resaltamos este hecho sumamente específico. Dicha doctrina es abiertamente antitética del pensamiento moderno; no es postmoderna de acuerdo a ciertas terminologías hoy en boga que tienden a generar falsas disyuntivas y continuismos, sino antimoderna, esto es, contraria en un todo a la modernidad, en tanto que es la única que, simultáneamente con resaltar los valores pertenecientes a un universo diametralmente distinto y anacrónico respecto de los tiempos actuales, pone también de relieve las grandes incongruencias en las que se debate este mundo de máquinas, de masas y de puros individuos, las que lo llevan a un final irreversible, desconociéndose tan sólo el momento de su consumación. Y es de resaltar también que dicha forma de pensar, en razón del aludido contraste, no es meramente erudita y académica, no representa una curiosidad de museo que se trata de exponer y resaltar para solaz de algunos y jactancia en reuniones de informados, sino que es fundamentalmente un arma de combate doctrinario, un conjunto de máximas y normas a fin de sobrellevar una verdadera batalla metafísica en aras de producir el momento del final antes aludido y permitir así el retorno de la humanidad a una normalidad de la que fuera apartada desde épocas que se pierden en el tiempo.

Ante tal propósito manifiesto resulta sumamente comprensible que el mundo moderno no haya podido permanecer indiferente ante quienes son sin lugar a duda alguna sus enemigos absolutos y múltiples han debido ser los procedimientos a adoptar a su respecto. En la exposición pasada nos referimos a varios

de tales actos hostiles efectuados en contra de tal doctrina que no ahorraron ni siquiera la persona de estos pensadores. Los mismos han pasado desde el silencio u ocultamiento de su obra esencial, hasta la falsificación aviesa, lisa y llana de sus ideas en simultaneidad con la más sutil, consistente en la capciosa contraposición entre ambos a fin de romper con la unidad de este bloque compacto, tratando de enfatizar en algunas diferencias por las que los mismos hubiesen podido contraponerse en vida, las cuales, tal como dijéramos en su momento, no fueron esenciales, sino apenas formas circunstanciales de vivir un mismo fenómeno metafísico.

Resaltemos al respecto una vez más, a fin de hacer comprensible la trama de esta conferencia, qué es aquello que contrapone la concepción moderna de la tradición propia de René Guénon y Julius Evola y en dónde se encuentra el meollo de tal antagonismo esencial que explica las causas de dicho combate metafísico. Podemos decir que, mientras que el moderno es un mundo centrado exclusivamente en el devenir, en lo mutable, en el cambio incesante, esto es, en el tiempo que fluye ilimitadamente, el mundo de la tradición en cambio está centrado en lo inmutable, en lo eterno, en lo imperecedero, en lo que siempre es más allá del tiempo y del espacio. Y es en tal función que ambas realidades implican dos posturas antagónicas, pues si para el moderno la meta de la propia existencia está concentrada en esta vida a la que le asigna una realidad excluyente y en función de ello él rechaza y combate a todo lo que de ella nos aparte, repudiando así como un opio o un alucinógeno lo que la niegue en su valor único y absoluto, el hombre tradicional concibe esta realidad tan sólo como un tránsito, como un medio en relación a algo superior. Él se siente aquí como un peregrino que se encuentra de paso en aras de un viaje en el que esta vida física y biológica, por la que transita ocasionalmente, es apenas una expresión de las tantas y no aquella en la cual se agota la realidad. Ella es una más entre las distintas manifestaciones de su ser y en la cual lo que se juega no es por supuesto el logro del confort, el placer o la felicidad vacuna, no es tampoco el disolverse a la condición de simple medio de un proceso evolutivo, al que nos debamos acoplar fatalmente, tal como se mienta en los diferentes idearios unidimensionales propios del moderno, sino el pasaje a un estado sucesivo superior y el lugar hacia el cual dirigirse luego en función de una meta final y trascendente cual es la conquista de la inmortalidad. Tal es el sentido último de su existencia y en relación a ello es que son ordenadas todas sus acciones.

Y únicamente dentro del contexto de este radical antagonismo metafísico entre tipos de seres antitéticos, el moderno y el tradicional, es que se nos hacen comprensibles pues las razones por las que se enfrentan estas dos concepciones así como consecuentemente el acoso y el hostigamiento al que fueran sometidos los dos grandes maestros de la Tradición, sea en vida como luego de su muerte a través de la distorsión espuria de sus doctrinas.

II Escolásticos guenonianos y evolíticos

Hoy en día, luego de la desaparición física de Guénon y de Evola, podemos decir que el ataque se ha dirigido de manera abierta y artera hacia la deformación de sus puntos de vista. Y así como hemos sido testigos de cómo se quiso construir un Guénon no tan crítico de la modernidad y hasta reconciliado con ésta,

un Guénon inofensivo, vaciado de todo contenido superior; lo que ha pasado primero por la construcción de un Guénon masón por el mero hecho de haber en vida reconocido ciertos caracteres tradicionales a un tipo de masonería hoy inexistente, hasta incluso arribar a uno marxista por el hecho risueño de haber criticado él también a la sociedad burguesa, olvidando así que para éste ello solo era válido en tanto efectuado en el contexto de una crítica a la modernidad en su conjunto. Es decir hemos presenciado un fallido intento de lograr un Guénon que decorara junto a otros tantos el nutrido panteón de próceres del mundo moderno. De la misma manera es que se ha también intentado vaciarlo a Julius Evola de aquellos elementos tradicionales y metafísicos propios de su doctrina. Y ello ha sido hecho de una manera llamativamente planificada en una empresa que abarca un conjunto de frentes muy precisos y en apariencias opuestos entre sí. Uno de ellos es el que podríamos denominar, siguiendo la terminología empleada en vida por nuestro autor, como el de la “escolástica guénoniana”, es decir de aquellos pretendidos seguidores de la doctrina de René Guénon, pero que se han aferrado de la misma presas de un verdadero estado de angustia existencial. Ellos la consideran como un salvavidas para la propia personalidad, viviendo así atormentados por no desviarse en una línea de lo que manifestara su maestro y por tal razón, con respecto a lo que escribiera Evola, quien, tal como dijéramos, representa una ecuación existencial distinta de la de Guénon, su obsesión ha consistido en hacer hasta lo imposible por poder encontrar puntos discrepantes con lo sostenido por su mentor, habiendo llegado así hasta el límite de definirlo a aquél como a un pensador contrainiciático, “un Khsatriya en rebeldía”, esto es, como alguien sumamente peligroso que, bajo un falso y engañoso barniz de tradicionalismo, en realidad estaría manifestando, en manera oculta, una postura moderna de muy riesgosa perspectiva. A tal respecto Jean Robin, autor perteneciente a dicha escuela y del cual utilizáramos un texto esencial en la anterior conferencia, justamente para explicar el acoso al que fuera sometido Guénon en vida, llega a manifestarnos, en un artículo sumamente infeliz y plagado de inexactitudes¹, que en verdad nuestro autor no sería un verdadero exponente de la Tradición, sino simplemente un mago negro, un operador luciférico, heredero de una iniciación perteneciente a la decadente civilización atlántida que, en el libro antes mentado², atribuía a ciertos centros ocultos, establecidos especialmente en Egipto, y encargados de obstruir la obra de René Guénon. Las razones de tal acusación las encontraría en la famosa postura sostenida por Evola respecto de la superioridad del Kshatriya en relación al Brahmán, dentro del contexto de la doctrina de la regresión de las castas, tal como apareciera formulada en su obra *Rebelión contra el mundo moderno*; pero, tal como veremos seguidamente, ello será hecho falsificando las posiciones y haciéndole decir a Evola cosas que nunca ha formulado.

Pero por el lado inverso nos encontramos con otras personas y corrientes que nosotros mencionáramos especialmente en un folleto que editáramos años atrás y que se titulara Evola en el mundo de habla hispana. Dichos sectores, desde una perspectiva distinta de la anterior, proclamándose en cambio simpatizantes de las ideas de Julius Evola, e incluso ensalzándolo como un mentor doctrinario, han terminado coincidiendo, por un camino diferente, con autores como el antes

1 Jean Robin, *La Contrainiciación según Evola y Guénon*, en *Política Hermética*, n.º 1, París, L'Age d' Homme, 1987.

2 Jean Robin, *René Guénon, Testimone della Tradizione*, Il cinabro, 1993.

aludido, en tanto que se han encargado de señalárnoslo a éste como a un pensador de cariz moderno o incluso “muy moderno”, lo que, tal como veremos, se acaba de manifestar en una revista que se ha adscrito a tal corriente de pensamiento. A su vez estas personas califican a quienes por el contrario sostenemos que el pensamiento evoliano es tradicional, antimoderno y consecuentemente metafísico, como “evolómanos”, es decir como sujetos que tomarían al pié de la letra los escritos de Julius Evola, pero que en cambio renunciarían a asumir su espíritu, el cual para ellos sería, a diferencia de todo lo contrario que tan sólo en apariencias se expresaría, “muy moderno” y antitradicional, concordando de este modo en tal caracterización y por un camino distinto, con los escolásticos guénonianos del estilo de Robin.

Nosotros nos vamos a dedicar a refutar tal corriente y sobre ello versará el eje central de esta conferencia manifestando en primer lugar que, si es verdad que tenemos la manía de difundir la obra de Evola, una manía verdaderamente enfermiza que nos ha llevado a editar por primera vez en castellano la casi totalidad de sus textos y en especial su principal, *Rebelión contra el mundo moderno*, nos enorgullecemos de ser evolómanos. La tarea evolómana ha sido pues la de conservar en su más estricta pureza la doctrina evoliana manteniéndola en su vínculo esencial con la de René Guénon pues, tal como hemos dicho, las mismas son solidarias en la constitución de un pensamiento tradicional alternativo; por supuesto que adaptadas siempre a las circunstancias del tiempo y del lugar, pero sin que ello signifique contrastar con lo esencial. Con las cuales por supuesto se puede discrepar, pero ello debe ser hecho de manera manifiesta y no escondiendo y ocultando las intenciones. En denunciar esto último consiste justamente la tarea principal de esta alocución, la que exige también que tal reconocimiento nuestro sea acompañado a su vez de el de la contraparte correspondiente a los “evolíticos” que son aquellos que en cambio se encargan sistemáticamente de desinformar y destruir la obra evoliana malinterpretando, capciosamente en algunos casos y por ignorancia en otros, sus puntos de vista esenciales, siendo en tal tarea funcionales con la obra de la subversión moderna.

1) Actitudes evoluticas durante el régimen nazi

Vayamos al comienzo de este fenómeno señalado por primera vez por nosotros en el folleto antes aludido, en el capítulo titulado *Evola y el paganismo de la Nueva Derecha*. Tales personas pertenecen al campo de lo que podría denominarse como la herencia del nacionalsocialismo, ideología ésta que Evola siempre combatió, a pesar de que pueda haber querido en vida influir en algunos sectores existentes en su seno cuando dicha corriente estaba en el gobierno, en especial a los pertenecientes a la corriente conocida como de la *Revolución Conservadora* que intentara infructuosamente rectificar dicho movimiento imprimiéndole un rumbo tradicional.

Digamos previamente que el nazismo no fue una corriente antimoderna, sino, por el contrario, una de las tantas expresiones de la modernidad. Ello lo podemos ver principalmente en sus postulados esenciales tales como su racismo biológico, su culto particularista por el propio pueblo al que le asignaba superioridad respecto de los restantes y finalmente su rechazo consecuente por cualquier metafísica; todo ello expresado en especial en autores como Rosenberg. Para éste tal movimiento se fundaba en una concepción del mundo heredada del Renacimiento.

to y de la Reforma Protestante, así como de las teorías evolucionistas de Darwin por las que, en consonancia con el influjo producido por el peor Nietzsche, se concibe a la naturaleza como un proceso evolutivo que se dirige de lo inferior a lo superior, siendo su meta última la obtención de un superhombre, comprendido como una realidad más perfecta que el hombre, del mismo modo en que éste lo fuera anteriormente, en un estadio inferior, en relación al mono. De esta manera, mientras el nazismo aceptaba la teoría evolucionista de las especies, Evola por el contrario era adepto a la postura involucionista por la que se sostenía a la inversa la existencia de un proceso regresivo que se manifestaba sea en la naturaleza como en la historia. Sin embargo es cierto que nuestro autor participó en vida de ciertas actividades culturales en Alemania en la época en la cual tal movimiento estaba en el poder. Ello lo hizo, tal como dijéramos, pensando que era posible influir en ciertos sectores del mismo que no hubiesen sido pasibles de tales deletéreas influencias modernas. Por ejemplo él notaba que, si bien existía el racismo biológico de Rosenberg por el que se reducía lo humano al mero determinismo de fuerzas físicas, también estaba el de Clauss que daba un paso adelante pues, al hablar de un racismo del alma, vinculaba a tal disciplina con una dimensión diferente del mundo de lo meramente animal en donde regía el determinismo y no la libertad, que es lo propio de lo humano. Al respecto Evola intentaba hacerle dar a tal disciplina, siguiendo el primer paso dado por Clauss, uno más adelante al formular el superior concepto de raza del espíritu, en tanto referido a una realidad superior y eterna hallable únicamente en lo más profundo del hombre.

En dos oportunidades intentará influir directamente en el ambiente del nacionalsocialismo. En la primera en 1938 tratando de utilizar el éxito editorial que en tal país había tenido su juvenil obra Imperialismo Pagano. Tratará de convencer entonces a la intelectualidad germana de que, si en la formulación de la propia doctrina se trataba de retornar a los elementos del propio pasado, ello debía ser hecho selectivamente y con beneficio de inventario. Es decir, había que reconocer que no todo lo que pertenecía al pasado era bueno y rescatable, que existían en el mismo puntos regresivos y modernos y otros en cambio tradicionales. Así pues, si en la exaltación de lo propio era necesario descender hacia los antiguos orígenes germánicos, ello no debía ser hecho a través de la reasunción del sentimiento anti-romano propio de las tribus sajonas que se opusieran a Carlo Magno, sino de la herencia gibelina de los Hohenstauffen, los cuales eran, además de germanos, por sobre todas las cosas cristianos e imperiales. Que el rechazo hacia el cristianismo debía darse simplemente en función de su primer influjo semítico y subversivo de los finales del Imperio Romano, pero no hacia el catolicismo medieval que, a través del Sacro Imperio Romano-Germánico, mantuviera viva una secular herencia universal y aria. En cambio inversamente el cristianismo que rescataba la Reforma Luterana, si bien era germánico en sus orígenes, representaba la negación de tal postura católica y universal, remitiéndose en cambio al señalado impulso primitivo, abiertamente subversivo, bíblico y semítico. Por lo cual debía entenderse que no todo lo que fuese alemán era sin más sinónimo de superioridad o verdad, sino que la revisión del propio pasado debía ser efectuada selectivamente. Del mismo modo que el paganismo asumido por el nazismo no debía reducirse al rol de un puro culto del elemento material e instintivo de la raza, sino el de Plotino, Platón, los estoicos y de todos los grandes metafísicos occidentales, los que pudieron ser continuados en nuestra herencia sea romana como católica y aun germánica. Es decir, debía asumir el verdadero

paganismo y no el que la apologética cristiana había caricaturizado. Tal tarea él la desarrollará a través de una serie de conferencias tales como La doctrina aria de la lucha y la victoria, El misterio del grial, La guerra oculta, y El sentido de la cruz gamada.

Y el segundo intento será en 1942 en ocasión de haber tomado un impulso especial en Italia, tras la consolidación de su alianza con Alemania, el fenómeno del racismo. Evola concebía en el mismo una actitud ambivalente. Por un lado su aspecto positivo se encontraba en haber sido una reacción ante el iluminismo de los siglos XVIII y XIX que hablaba de una humanidad abstracta y ficticia existente tan sólo en la cabeza de tales ideólogos. El concepto de raza rompía con ese falso universalismo, al diferenciar a los hombres de acuerdo a tipos concretos que presentan caracteres comunes. Pero el peligro estribaba en su cientificismo, en su adscripción a la ideología evolucionista que asimilaba lo humano al mundo animal y por lo tanto negaba el factor metafísico haciendo creer vanamente que el futuro de una raza se resolvía a través de cruza, de la misma manera en que se cuida el pedigrí de un perro o de un caballo. Ante ello él sostenía el concepto de raza espiritual, es decir, una idea de raza en la cual se acentuaba principalmente el elemento de la libertad presente como un potencial en los distintos tipos humanos, sustrayéndola así de cualquier determinismo propio del mundo de la naturaleza física a la cual quería adscribirse el racismo nazi, arribándose de tal modo a la conclusión fatalista de que quien había nacido por ejemplo judío o negro estaba condenado a ser siempre de una determinada manera. En el caso de tal racismo cientificista se hablaba de razas inferiores y superiores, comprendiéndose por estas últimas por supuesto que a las que correspondían al alemán nórdico. Al respecto consignemos que resulta significativo y curioso constatar cómo ciertas sectas religiosas judías opinan lo mismo que el nazismo, pero en relación a ellos mismos, así como también nos resulta aun más curioso constatar como semejante apologética de la superioridad del ario germánico respecto de las otras razas pueda haber hallado adeptos entre pueblos latinos o mestizos.

En tanto que su obra Síntesis de una doctrina de la raza tuvo una acogida especial de parte de Mussolini, Evola pensó, a través de la utilización de tal influencia, en la posibilidad de poder incidir en el contexto del ámbito intelectual de los dos aliados. Tal tarea pasaba por la creación de una revista bilingüe cuyo nombre iba a ser Sangre y Espíritu, con la colaboración de figuras eminentes como el antes mencionado Dr. Clauss. Este proyecto fracasará estrepitosamente. Evola supone en su libro El Camino del Cinabrio que ello se deberá al influjo de sectores de la sociedad italiana, sea del lado del oficialismo fascista que recelaba de él por su esoterismo, como del catolicismo oficial que no le perdonaba haberse opuesto al Concordato con el Vaticano. La realidad es en cambio que él nunca supo de la labor hostil que hacia su figura se desarrollaba desde el lado del nacional socialismo. Veamos seguidamente qué opinaban en aquel entonces los distintos funcionarios nazis especialmente encargados para analizar las obras de Evola a través de la elaboración de informes reservados. Y esto lo sabemos ahora gracias a los documentos secretos que han sido descifrados varias décadas más tarde luego de la muerte de Evola. Dice el informante de la Ahnenerbe, el 31-8-38, en un informe especial sobre nuestro autor, como consecuencia de analizar sus conferencias.

“La doctrina de Evola... no es ni fascista ni nacionalsocialista....

Lo que lo separa especialmente de la concepción del mundo nacionalsocialista es su radical rechazo respecto de los hechos de nuestro pasado popular a favor de una fantasiosa y espiritualmente abstracta utopía...

Se resalta su inclinación por el universalismo... A pesar de sostener lo contrario, Evola mantiene una aun tenue defensa de los contenidos religiosos cristianos y valora positivamente el principio eclesiástico de la jerarquía como instrumento de lucha en contra de todo socialismo colectivista (el que indudablemente era una consigna del nazismo). Su ídolo de supremacía es el rey sacerdote en el que se reúnen la autoridad temporal y la espiritual. Todo lo cual no puede renegar de su origen en los mitos cristianos. La actitud de Evola en relación al cristianismo es por lo tanto ambigua....

En realidad se trata de un romano reaccionario... El nacionalsocialismo no debe ponerse para nada a su disposición. Sus programas políticos en relación al Imperio romano-germánico son utópicos y sirven tan sólo para generar confusión ideológica.. Por otro lado recordemos que tan sólo con reservas es tolerado y sostenido por el Fascismo..."³.

De la misma manera el Dr. Huttig de la oficina política de la raza del NDSAP así opinaba respecto de la teoría racista de E. en 1942.

"El autor rechaza la teoría evolucionista la cual, a pesar de la resistencia opuesta por parte de los ambientes confesionales, se ha afirmado como verdadera (es decir que queda confirmado aquí que para el nazismo el hombre deriva del mono)". "De la latinidad del autor emanan concepciones que son totalmente extrañas a las alemanas respecto de los contenidos de la experiencia de lo viviente. .. Impacta en más de un aspecto la sintonía de E. con el catolicismo extraño a la vida. (también se ratifica aquí el rechazo hacia la metafísica que concibe que además de la vida existe también la supravida)"⁴. Vemos pues cómo en los dos casos el nazismo a nivel reservado manifestaba su rechazo hacia E. al cual asimilaba con la concepción católica, expresando de este modo esencialmente una negación por toda metafísica, aunque por otro lado, en una actitud ambivalente, le abría las puertas del mundo cultural aunque con las reservas que seguidamente señalaremos.

Es interesante resaltar aquí qué era lo que se sugería en relación a Evola. Volvemos al texto:

"1- No brindar ningún concreto apoyo a los actuales esfuerzos de Evola respecto de la fundación de una Orden supranacional y de una revista para tal fin.

2- Neutralizar su actividad pública en Alemania luego de estas conferencias, sin recurrir a medidas especiales.

3- Impedir sus ulteriores influjos sobre dirigentes y funcionarios sea del partido como del Estado.

4- Vigilar su actividad propagandística en los países vecinos".

3 "Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe", Fundación Evola, Roma, 1997.

4 Reproducido en J. Evola, La raza del espíritu, Ed. Heracles, Buenos Aires, 2ª Ed. pg. 268.

Es decir, por lo que vemos no se trataba de eliminarlo a Evola, no iba a ser enviado a un campo de concentración, sino que el término a utilizar es "neutralizarlo", hacerlo inofensivo, mantenerlo bajo vigilancia y control, usarlo en propio provecho en virtud del prestigio intelectual acumulado, pero anular su influjo a través de una hábil tarea de seguimiento y vigilancia. Evitar así el despliegue del pensamiento tradicional.

Han pasado más de sesenta años después de tal acción de hostigamiento efectuada por el régimen nacional socialista sin que ello hubiese llegado nunca al conocimiento de Evola. Pero tal actitud ambigua por parte de estos sectores, que son en el fondo modernos a pesar de contraponerse a ciertos poderes hoy en disputa, se ha mantenido igual. Lo que podemos decir es que con el nazismo hemos presenciado el nacimiento de la postura evolítica.

2) Actualizadas versiones de evolitismo en la era del post-nazismo

Dicha postura continúa en nuestros días. Me remito al respecto una vez más a mi trabajo editado en 1997 en el capítulo antes aludido. En el mismo me refiero a la reiteración de esta táctica ambivalente consistente en que, mientras que por un lado se exalta al autor, por el otro se lo hostiga y neutraliza principalmente ocultando o deformando su pensamiento verdadero. En el caso específico del mundo de habla hispana, tal tarea ha consistido en mantener inéditas por más de sesenta años las obras fundamentales de su doctrina, tales como Rebelión contra el mundo moderno o El hombre y las ruinas, publicando tan sólo algunas monografías particulares que no comprometieran demasiado una pretendida adhesión de nuestro autor hacia la concepción moderna y cientificista por ellos exaltada con fervor. Así pues hicimos resaltar cómo, mientras que por un lado tales sectores se manifestaban como adherentes a Evola reputándolo como uno de sus principales referentes doctrinarios, exponían simultáneamente a ello una doctrina abiertamente antievoliana por la que exaltaban el evolucionismo, la ciencia moderna, rechazaban la metafísica calificándola groseramente como una "esquizofrenia", negando así la existencia de otra realidad que no fuera la que captan nuestros sentidos externos.

Ha sido en primer lugar la traducción de las principales obras de Evola que efectuáramos nosotros los evolómanos, término que tales sectores nos han adjudicado despectivamente, pero que de aquí en más asumiremos con orgullo, lo que ha hecho que los evolíticos, esto es los encargados conciente o inconscientemente de silenciar y deformar el pensamiento de Evola, contestaran a nuestra constatación con una serie de ataques consistentes todos en una reiteración de lo efectuado 60 años atrás por sus antepasados germánicos cuando eran gobierno. Las personas a las que aludiremos a continuación firman sus notas con pseudónimos y siglas. Las mismas son Lastarria y Hieromenón. Nosotros sabemos de quiénes se trata pero, en aras de que los mismos cesen en lo sucesivo en sus tareas de hostigamiento y se sinceren, lo que esperamos que suceda en algún momento, no haremos públicos sus nombres sino que simplemente nos remitiremos al análisis de sus argumentaciones.

a) El doble discurso evolutivo del Prof. Lastarria

Así pues desde Baviera un tal profesor Lastarria⁵ elaboró un vasto escrito en nuestra contra, pero con la finalidad expresa de continuar con la falsificación de la doctrina de Evola. Su trabajo fue editado en Internet en las páginas del grupo nazi de Biondini en el que pretendió refutarnos con una serie de disquisiciones de sumo mal gusto, adoptando hacia nosotros el estilo fastidioso del maestro ciruela, lo que obviamente no contestamos públicamente en su momento ni tampoco lo haremos ahora. Rescatemos sin embargo un par de asertos que nos sirven de ejemplo para explicar la postura evolutiva sustentada a su vez en un doble discurso malintencionado que seguidamente señalaremos. Por un lado Lastarria nos critica porque según él, a diferencia de lo que nosotros manifestamos en contrario, "en Evola no hay metafísica... sino que se trata de un poeta del mito". Es decir que todas sus afirmaciones respecto de la existencia de una realidad transnatural y superior que aparecen una y otra vez en obras fundamentales como *Rebelión* serían en verdad puros "mitos" que de ninguna manera contrastarían con las posturas modernas y evolucionistas del nazismo que sea él como el grupo español antes aludido comparten plenamente. Obviamente que el autor, al hablar de mito, entiende la caracterización moderna relativa a la manifestación poética de algo fantasioso e irreal por lo que aquel que lo formula en verdad está sosteniendo cosas en las cuales en el fondo no creería. Pero lo que no nos dice es si lo hace con una finalidad puramente literaria de entretenimiento o si en el fondo lo efectuaría para movilizar ciertas conciencias, así como Sorel quien impulsaba el mito de la huelga general con la finalidad de terminar con la sociedad capitalista. Si fuera el primer caso entonces podríamos decir que la obra *Rebelión*, según el criterio de Lastarria, sería equiparable a otras como *El Señor de los Anillos* o que *La magia como ciencia del espíritu* lo sería a su vez con las sagas de *Harry Potter*. A su vez agreguemos también que el procedimiento empleado por nuestro contradictor resulta sumamente funcional para sus objetivos polémicos. Cuando se quiere dar por finalizado algún debate sobre un tema que nos molesta o que incomoda e interfiere con el prejuicioso despliegue de nuestros esquemas mentales, entonces recurrimos al fácil recurso del mito. Es decir, en tanto no me conviene que una cosa se diga, el recurso es: "no lo dijo en serio, estaba tan sólo ironizando o jugando con nosotros", "lo que en verdad opina es otra cosa", etc.. Lo mismo pasaría también con la adhesión de Evola a la doctrina tradicional de la preexistencia a la cual, según palabras de Lastarria, "no habría que tomar en serio", pues sería también un mito para solazarnos poéticamente, mientras que por supuesto positivistas modernos, fanáticos sacerdotes del sistema de la vida única y excluyente, como el aludido comentarista, nos indicarían cuál es la doctrina verdadera en que debemos creer y no en tales posturas "esquizofrénicas". Posiblemente haya también algún psicólogo que integra el equipo de Lastarria. En cambio a los ingenuos o poco advertidos evolucionistas, que nos habríamos tomado muy en serio lo que Evola nos dice, nos espeta con sorna respecto a cómo nos hemos enterado nosotros de que la preexistencia existe: "¿acaso Ghio ha tenido una iluminación?", exclama Lastarria sarcásticamente. Por lo que la crítica que se nos dirige es la de que tomamos a Evola literalmente, que lo "embalsamamos", es decir, perteneceríamos al grupo de aquellos que no nos queremos resignar a que sea el tal Lastarria el que nos lo

⁵ Jorge Lastarria, "Vino nuevo en odres viejos. La recepción de Evola y el nacionalismo católico", Buenos Aires, Libertad de Opinión, 1997.

interprete, por supuesto que vaciándolo de cualquier contenido propio, a fin de que tengamos un Evola inofensivo, asexuado y sin hormonas, ad usum delphini, es decir un Evola funcional a la modernidad.

Pero Lastarria, lo mismo que sus maestros los nazis, tiene un doble discurso, uno para los de afuera y otro muy diferente para sus camaradas de ruta. Es decir que él utiliza el mismo procedimiento que adoptaban sus antepasados cuando lo recibían fraternalmente a Evola en su propio país haciéndole creer que compartían muchos de sus conceptos, pero que entre bastidores lo criticaban duramente. Pero hay sin embargo una diferencia, posiblemente debida a los nuevos tiempos cibernéticos que hoy vivimos, y es que ellos el segundo discurso lo emitían en secreto; mientras que con Lastarria en cambio tenemos ahora la ventaja de que lo hace público también en internet y curiosamente en la misma página antes aludida. Así pues en una carta dirigida a un "Camarada"⁶, en donde esta vez contrapone a Rosenberg con Evola (como debe ser por otro lado), expresa una opinión diferente a la del Evola mitómano que en el fondo no hacía metafísica, sino que entretenía a sus lectores con amenas poesías. Así es como afirma ahora textualmente: "Para Evola frente a lo natural y empírico (es decir lo único que resulta verdadero)... habría algo sobrenatural de lo cual puede tenerse experiencia". ¿En qué quedamos entonces Sr. Lastarria, no era que Ud. había dicho que sostener eso era "embalsamar" a Evola? ¿Debemos pensar que Ud. es un operador encargado de confundir las cosas pues mientras que a unos les dice que en tal autor no hay experiencia metafísica, sino mito poético, a sus Camaradas en cambio les manifiesta que sí la hay y que por lo tanto hay que cuidarse del mismo? ¿No hubiera sido más sencillo que nos hubiese manifestado abiertamente de entrada que Ud. es un positivista y un moderno y que está en contra de lo que dice Evola? Entonces no tenga vergüenza, dígalos en público y no se disfraze de lo que no es, a no ser que, como suponemos, más que con un problema psicológico, nos encontremos aquí ante una operación muy hábilmente pergeñada, salvo en el desliz de haber publicado en la misma página un artículo en el que se contradice y hace públicas sus intenciones.

Por otra parte resultan también comprensibles dentro de este contexto otras caracterizaciones de igual tenor:

Según Lastarria "La idea evolucionista de acción mágica desde lo metafísico (recordemos que ahora ha dejado de ser una inocente poesía)... es deplorada por Rosenberg (y por lo que vemos también por él.) que rechaza a todo pensamiento mágico o hechicero (como si fueran la misma cosa) al cual asocia con el ritualismo judío". Fíjense como esto no es para nada lo que había dicho en el otro artículo en donde lo defendía a Evola de los evolucionistas como nosotros; lo que en verdad sucedía era que él, como buen evolucionista, siguiendo los consejos de sus antepasados nazis, trataba de "neutralizarlo" deformando su pensamiento. Pero esta vez el procedimiento ha fracasado pues le hemos sacado la careta.

⁶ Jorge Lastarria, "Cartas desde Baviera. Donde se habla de Signos, de Monumentos, del insensato biologicista Alfred Rosenberg y del mágico barón Julius Evola", en Libertad de Opinión, N.º 7, abril de 1998.

b) Diez errores presentes en el discurso evolutivo de Hieromenón

Pero los evolutivos se expanden por todas partes y no están solamente en Europa como los aludidos restos del CEDADE español o como el ideólogo nazi que escribe desde Alemania. Dicha vertiente se ha extendido por el mundo debido en gran medida al impulso que los evolutivos le hemos dado al pensamiento tradicional, del que Evola junto a Guénon son los principales promotores. Tampoco nuestro continente ha permanecido ajeno a dicha tendencia. Ello ha acontecido a través de una revista en la cual hemos colaborado en otros tiempos cual es Ciudad de los Césares y hacia la cual no podemos silenciar nuestro reconocimiento por el esfuerzo emprendido en su momento por generar un positivo debate cultural, dentro de lo cual debe adscribirse a su favor el haber también ayudado a difundir el pensamiento de Julius Evola, pero que lamentablemente en los últimos tiempos se ha hecho eco, en forma por lo demás dogmática, de tal corriente evolutiva. Aquí una persona que escribe bajo el pseudónimo de Hieromenón⁷ continúa con los pasos dados por sus colegas Lastarria y E.M., y si bien esta vez se haya preocupado por efectuar una cierta investigación de los textos de Evola, lo ha hecho sin embargo distorsionándolos y hasta haciéndole decir exactamente lo contrario de lo que manifiestan. Todo ello es realizado con la finalidad de demostrar, ya abiertamente, lo que sus colegas tan sólo sobreentendían en sus escritos, esto es, la singular afirmación de que Evola sería un pensador moderno, y nos agrega, aprovechando el silencio que nos produce su asombroso aserto: “muy moderno”. Así como consecuentemente a ello habría descubierto también que “no es un hombre “tradicional” como Guénon, (pues) no podía serlo (?) (ya veremos por qué)”. Y si bien reconoce que ha adherido a posturas tradicionales, especialmente en lo relativo a su concepción de la historia, al parecer en el fondo lo habría hecho sin creer íntimamente en ellas pues sus consideraciones habrían sido muy “esquemáticas”, quizás “mitos”, a lo mejor para facilitar las comprensiones u operar sobre el medio; y que además el mismo Evola “lo habría reconocido” (??) (ya veremos cómo), por lo tanto nuevamente, aunque no lo diga en forma expresa, acude al mismo discurso de Lastarria: nuestro autor habría manifestado cosas en las cuales en el fondo no creía del todo y afortunadamente, gracias a la aparición de los evolutivos, tal malentendido habría quedado resuelto definitivamente. Por supuesto que quienes no nos dimos cuenta de tal ingenioso juego dialéctico seríamos los ya famosos “evolutivos... que traicionan su espíritu” así como también “fariseos... apegados además a los poderes del momento” (¿cuáles?) y otras simpáticos anatemas del mismo tenor que nos lanza tal fanático pregonero. Pero, tal como se verá seguidamente en el análisis que efectuaremos, para arribar a sus audaces conclusiones, el autor debe acudir a una serie de falsificaciones de la obra de Evola, haciéndole decir exactamente lo contrario de lo que manifestó y paradójicamente coincidiendo en ello con la misma metodología adoptada por la “escolástica guénoniana” a la que sin embargo él califica también despectivamente como “sectarios de Guénon”. Pero acotemos además que, sea en su momento a la página de Biondini, como ahora a Ciudad de los Césares, les hemos solicitado un derecho a réplica, el que nos lo han negado sistemáticamente, por lo que habría que concluir que, aun si aceptáramos por un momento que es verdad lo que se dice en sus páginas que

Evola es un pensador moderno y consecuentemente habría que decir también democrático, ellos en cambio no lo son en manera alguna.

Resaltaremos seguidamente los puntos principales de su exposición, no todos porque sería sumamente monótono hacerlo, refutando los que consideramos como los principales.

1) En abono de su teoría de la modernidad de Evola, Hieromenón sostiene que, si bien a primera vista la concepción de la historia de tal autor es deudora de la postura de René Guénon, en realidad la misma no habría sido la influencia fundamental pues en verdad más lo habría sido de pensadores modernos como Bachofen cuyos escritos representarían la principal fuente de su obra Rebelión. Y en otras partes llega a decir, como veremos, que la postura cíclica y circular es apenas una excusa y no lo esencial de su concepción histórica que en el fondo sería lineal como las demás posturas modernas.

Acudamos para contestarle al tan criticado procedimiento evolutivo. Dijo J. E.: “Lo que efectuara en mi obra Rebelión.. (en la que reconoce la existencia de tal aporte) fue invertir el esquema evolutivo de Bachofen” (El Camino del Cinabrio, pg. 101). Es decir que si bien es verdad que en la formulación de su conocida doctrina del dualismo de civilizaciones ha sido muy importante la contribución de Bachofen en tanto que a su principal contraposición entre civilización moderna y tradicional le ha adosado la formulada por éste entre dos formas arquetípicas, la matriarcal y la patriarcal, viendo a través de las mismas a dos tipos de espiritualidad antagónicas, una de carácter viril y activa y otra de carácter femenino y pasiva, las que asimila al esquema principal de su obra; sin embargo, aun aceptando tal influjo, existe un elemento esencial que lo diferencia de tal autor y por lo cual de ninguna manera puede reputarse que el mismo haya significado su fuente principal, tal como sostiene H. Y ello es porque mientras que el esquema histórico de Bachofen es evolutivo y consecuentemente moderno, el de Evola en cambio, del mismo modo que el de Guénon, es en cambio involutivo y por ende antimoderno. Y es ello lo que representa el factor principal de su teoría de la historia. Es decir que, mientras Bachofen concibe que la sociedad progresa de un estado originario matriarcal a uno posterior de carácter patriarcal, Evola en cambio sostiene el esquema exactamente opuesto: es la sociedad patriarcal el estado originario de la humanidad y el matriarcado el producto de una decadencia. Y al respecto no es casual que tal postura evolucionista haya sido también asumida en su misma forma por otros significativos autores modernos en términos idénticos a los de Bachofen y para nada afines a Evola, como el caso de Federico Engels, en quien sí es posible hablar de una influencia directa de aquel autor. En su obra El origen de la familia, la sociedad y el Estado, utiliza tales investigaciones del autor suizo para reivindicar el carácter matriarcal y comunista de la sociedad humana primitiva y concibe él también el surgimiento de la historia como el inicio de la sociedad patriarcal y clasista, siendo el comunismo una negación de una negación, es decir, un retorno a la sociedad matriarcal incorporando los “avances tecnológicos” de la patriarcal. El esquema que toma de Bachofen es en cambio “invertido” por Evola, por lo tanto alejado de su contenido principal que es el evolucionismo progresista.

Conclusión: a diferencia de lo sustentado con audacia por H., es en cambio la aceptación de una postura involutiva de la historia lo que representa el factor

⁷ Hieromenón, Tradición e Historia. Las doctrinas tradicionales en la interpretación histórica de Julius Evola, en Ciudad de los Césares, N.º 79, septiembre de 2004.

principal, en donde Evola se aproxima a René Guénon, el cual si bien no ha incorporado a su análisis los estudios de Bachofen, ha sin embargo coincidido con Evola en concebir el devenir histórico como el producto de una decadencia.

2) H. en curiosa coincidencia con los escolásticos guénonianos, a los que dice rechazar y a quienes denomina “sectarios” y “de los cuales Guénon no tiene la culpa”, concuerda sin embargo con éstos en magnificar la importancia del disímil valor que ambos autores han dado al rol ejercido por el sacerdocio y por la casta de los guerreros en la organización social, lo cual en los dos casos significaría una profunda incompatibilidad habida entre ellos. Así pues Jean Robin, en el artículo mencionado, vincula la primacía dada por Evola a la casta de los kshatriyas respecto de la brahmánica con la Rebelión de los Titanes o Gigantes de la Atlántida, “tradición desviada” que Evola sostendría en tanto simple marioneta pasiva de “energías psíquicas contrainiciáticas”, es decir, para manifestarlo sencillamente y lejos del léxico sensacionalista al que nos tiene acostumbrados el autor, para éste Evola no sería otra cosa que un pensador moderno disfrazado. H., haciéndose eco de tal prejuicio, dice exactamente lo mismo creyendo ver él también en tal pretendida superioridad del guerrero respecto del sacerdote, sostenida por Evola en contraposición a Guénon, una presencia de influjos modernos recibidos por el autor conjuntamente con los tradicionales. Todo lo cual demuestra una profunda ignorancia y un superficial conocimiento de lo que Evola ha manifestado sobre tal tema en su obra, lo que les permite a ambos autores por caminos diferentes, en forma descalificatoria el uno y calificatoria el otro, manifestar que Evola era un pensador moderno.

Respondamos a tales prejuicios acudiendo una vez más al procedimiento evolómano. Dijo J. Evola: “(En mi teoría de la historia) modifiqué el encuadre de Guénon (en lo cual se hizo valer también accesoriamente la diferencia de nuestras ecuaciones personales). En efecto, si Guénon reconocía (como también Evola) la aparición de la realeza y del sacerdocio como dos polos separados e incluso contrastantes (en tanto que en la sociedad originaria o edad áurea los dos estaban unidos y armonizaban entre sí) ... él reputaba legítima para esta época la reivindicación de parte del sacerdocio como primacía... respecto de la realeza y de la casta guerrera... Yo retuve en cambio que, como producto de una disociación, ninguno de los dos polos podía reivindicar una dignidad superior respecto del otro, estando ambos por igual alejados de la unidad originaria. Y no sólo esto, sino que indiqué en la orientación “regia” una base más apta para una eventual reintegración en aquel estado de centralidad... que también, de acuerdo a Guénon, había definido eminentemente a la función primordial.” (El camino del Cinabrio, *ibid.*). Es decir la mala interpretación del pensamiento de Evola ha conducido a los dos comentaristas, desde terrenos opuestos, a pensar erróneamente que éste consideraba que el guerrero era superior ontológicamente al sacerdote, cuando en cambio lo que él afirmaba era que así como en la edad áurea originaria, al no estar tales funciones disociadas, ninguna de las dos tenía una jerarquía superior respecto de la otra, tampoco ello tenía por qué acontecer ahora en una época de decadencia en que las mismas estaban separadas. La diferencia con G. es pues meramente secundaria y circunstancial y, como bien dice E., debida a la distinta ecuación personal existente entre ambos. Mientras que uno cree que es una aristocracia guerrera la que puede producir un reenderezamiento hacia la normalidad, Guénon en cambio, más contemplativo que activo, asigna tal primacía al sacerdocio. Los que vivimos en Occidente podemos

corroborar sin lugar a duda alguna, al ver el actual estado lamentable de nuestra Iglesia en tanto expresión del sacerdocio, que el pronóstico de G. era equivocado. Pero ello no nos debe conducir a sostener audacias como hace H. para quien “E., (en razón de tal pretendida diferencia con G.) se encontraría en dificultades para hacer coincidir su visión con los datos tradicionales”.

3) En su enfática disposición a querer encontrar diferencias allí donde no existen y en su intención por llevar agua hacia su molino haciéndole decir a Evola cosas que nunca dijo encontramos la siguiente mala interpretación. El autor, siempre analizando la concepción de la historia de Evola, manifiesta que este último, si bien ha sostenido la concepción cíclica por la que divide en cuatro las etapas históricas, sin embargo, debido una vez más a los influjos recibidos de Bachofen y de otros autores modernos, intercala fases de transición como el “ciclo nórdico atlántico”, el demétrico, el afrodítico, el amazónico, el dionisiaco, etc. y que, a través de posturas semejantes, “renunciaría a la idea de los ciclos” para en cambio adherir a una “visión lineal de la historia” y por lo tanto moderna. Cuando en verdad la mera lectura del gráfico que aparece en la obra Rebelión (pg. 289), nos muestra claramente que tales no son “períodos intermedios” ajenos a las fases cíclicas, sino formas por las que se han manifestado las cuatro etapas del Manvantara. Tal tema nosotros lo hemos desarrollado en otros textos de nuestra autoría⁸ los que, a pesar de ser conocidos por H., son sin embargo sistemáticamente ignorados; el que por lo demás, siguiendo el mismo procedimiento malicioso de los españoles, se cuida siempre de mencionarnos en forma directa haciéndolo tan sólo en manera oblicua cuando se refiere a “algunos comentaristas” o a los aludidos “evolómanos”, siempre acudiendo al plural y evitando dar nombres propios. Nos remitiremos a lo que ya hemos dicho para esclarecer tal problemática. De acuerdo al esquema evoliano la edad áurea, primera etapa del ciclo, corresponde al período hiperbóreo, a la raza andrógina de los inmortales, regida por un principio que era simultáneamente regio y sacerdotal. La edad de plata representa el momento de la ruptura y quiebra entre las dos facultades que estaban intrínsecamente unidas. Tal desvío corresponde históricamente al denominado ciclo atlántico, que no es una fase intermedia como dice H., y que representa, tras la quiebra del principio androgínico, la rebelión matriarcal a través del demetrismo o ginecocracia espiritual, en donde lo espiritual pasa de una función activa a una pasiva de dependencia absoluta del hombre respecto de una realidad que se le sobrepone, la Madre, el Dios Creador, la Naturaleza, etc., personificado ello en la figura del sacerdote. La edad del bronce corresponde a la respuesta del segundo polo, el masculino, pero desespiritualizado tras la caída, ello es el titanismo, que tiene por correlato desde el lado femenino al amazonismo comprendido como una réplica fracasada. Por último la sociedad afrodítica desde el lado femenino, con su correlato masculino dionisiaco, representa el descenso hacia la edad del hierro, o última etapa de la decadencia en la cual el puro principio placentero, el consumismo y el materialismo más bajo se convierten en la meta de una humanidad última. Por lo tanto nuevamente acudiendo al muy cuestionado procedimiento evolómano, es decir basándonos en lo que Evola ha escrito en el capítulo VII de la segunda parte de Rebelión y que también muy evolónomamente hemos reproducido en nuestro escrito El héroe

⁸ Ello puede verse en nuestro texto. La concepción evoliana de la historia (www.geocities.com/Athens/Troy/1856/Evola.htm) y en Francisco García Bazán y Marcos Ghio, El héroe y la magia, Ed. Heracles, 2004, pgs. 20-40.

y la magia, podemos concluir que no es verdad como dice H. que sea las cuatro etapas históricas como las extrapoladas de la obra de Bachofen interfieran con la concepción tradicional y cíclica de la historia compartida con Guénon.

4) Otra coincidencia con Robin se la encuentra en lo relativo a la doctrina esbozada por Evola en relación al Quinto Estado. El mismo surge de una adaptación de la postura cíclica con los acontecimientos modernos más actuales. Dicen al respecto una serie de autores críticos hacia la figura de Evola: si la historia es cíclica y tiene por lo tanto cuatro etapas y la última de éstas sería la inaugurada con la revolución proletaria representada por el comunismo ruso, en tanto gobierno de la casta inferior de los siervos ¿cómo explicar que éste ha caído y luego ha sobrevenido nuevamente el gobierno de la burguesía, la Tercera casta? Esto es lo que ha hecho que diferentes autores lo criticaran a Evola, quien no había vivido la caída del comunismo, como poco profético en sus apreciaciones y por lo tanto reputando como escasamente aplicable su concepción cíclica. Citamos el caso de A. Dugin, a quien refutáramos en una ocasión por tal aseveración⁹, pero también podemos mencionarlo al aludido Robin quien en el artículo antes mencionado afirma la superioridad de Guénon en el sentido de que para éste el triunfo del comunismo no representaba el final de la historia, sino que luego vendría un reino del caos organizado, el reino del Anticristo, que Evola habría sido incapaz de ver debido nuevamente a su espuria iniciación. En verdad tanto Robin como Dugin ignoran que en ningún momento Evola manifestó que el comunismo fuera la última etapa de la historia, ni que ésta se redujera exclusivamente a la mera existencia de Cuatro Estados, lo cual tampoco tiene por qué equipararse necesariamente a las cuatro etapas de un ciclo, sino que en otros escritos nos habló de un Quinto Estado, como un Estado posterior al Cuarto representado por el señorío de un grupo social aun inferior al de los siervos o shudras. Y lo califica también de la misma manera que Guénon, aunque no acudiendo como éste a un lenguaje apocalíptico, como una etapa posterior de un caos organizado, si bien él no vivió para ver la época actual que nosotros hemos reputado como de síntesis entre las dos ideologías terminales y materialistas, comunismo marxista y capitalismo liberal. Por lo cual el nuevo régimen mundial inaugurado tras la caída del comunismo no representa, tal como dijera Dugin, un retorno al Tercer Estado, sino por el contrario la inauguración de uno nuevo de caos organizado en el que, en una especie de síntesis, se ha tomado de las dos ideologías anteriores, liberalismo y marxismo, los elementos más deletéreos. No entendemos por cuáles razones H. rechaza tal postura, (se remite tan sólo a decir que lo afirmaron “algunos comentaristas” -sin aclararnos cuáles otros además del suscripto- los por él execrados evolómanos a los cuales no habría que seguir para nada) así como por qué diga que tampoco el proletariado “pueda representar un estado” (escrito así con minúscula en el texto por lo que nos hace pensar que él ha entendido que Evola no se estaba refiriendo propiamente a la organización política de una sociedad, sino que lo entendía como situación. Justamente al haberlo siempre escrito con mayúscula lo hacía siempre con el Estado-institución). Nos resulta incomprensible por cuál razón pueda existir una clase proletaria y en cambio no un Estado proletario, es decir un Estado organizado en función de los intereses y espíritu de una determinada clase social. Del mismo modo también es incomprensible por qué no pueda existir un Estado de

parias, tal como se concebía en la India a los sectores sin casta, que organice un mundo caótico como el actual. En su caso particular lo que nos parece es que se trata de una enfermiza obsesión que él manifiesta en contra de la concepción cíclica tradicional que para él no sería la que sigue Julius Evola, por lo que si bien reconoce que éste habló de un Quinto Estado, lo toma tan sólo como algo ocasional y sin relación alguna con su sistema de pensamiento, como algo dicho casi por compromiso. Nuevamente vemos cómo tanto guénonianos escolásticos tradicionalistas como evolutivos modernos concuerdan en otro punto cual es negar que Evola haya aceptado la existencia de un Estado ulterior al Cuarto.

Para contrarrestar tales desinformaciones acudamos una vez más al tan molesto procedimiento evolómano. Dijo J. Evola: “Puede hablarse de un Quinto Estado... toda vez en que se haya arribado hasta el último de los grados jerárquicos que correspondieran al sistema cuatripartito de las castas tradicionales (es decir, no equipara necesariamente el número de los momentos de un ciclo con el de Estados). Con el Quinto Estado nos hallamos en el límite entre la humanidad y la sub-humanidad, en modo tal que se llega al momento en el cual vuelven a emerger y se afirman tendencias e instintos de estratos primordiales, de una especie de “subsuelo” atávico biológico y ético.” (Bolchevismo y Quinto Estado en Lo Stato, 1942).

5) Un intervalo para sonreír: la principal prueba aportada por Hieromenón respecto del por qué Evola no podía ser tradicionalista.

Obviamente que para decirnos que Evola es moderno H. debe negar que sea lo contrario, es decir tradicionalista. Pero sin embargo Evola se definió a sí mismo siempre como tal. Una de dos o Evola estaba mintiendo y nos hablaba “míticamente”, utilizando un léxico lastarriano, o en vez lo decía sin darse cuenta de que no lo era. Ignoramos cuál de las dos sea la postura elegida por H.. Simplemente se limita a decirnos que en el fondo “E. no se tiene como un “tradicionalista”. ¿Y cuáles serían las razones de ello? Pues para serlo o devenirlo “como mínimo significará aprender la lengua de los textos sagrados” de las diferentes tradiciones. Y agrega por si nos ha quedado alguna duda: él escribió un libro sobre el buddhismo, sin embargo “no nos dice que haya aprendido pali para estudiar los textos búdicos”. Como por otro lado tampoco se aprendió el sánscrito para comentar el Bhagavad-gîta o los Veda, ni tampoco se aprendió el árabe clásico para interpretar los textos sufíes, o el chino para investigar sobre el taoísmo, etc. Por lo tanto manifestar que un requisito esencial que debe tenerse para ser un tradicionalista es el de saberse las lenguas en las cuales estaban escritos los textos tradicionales, sería equivalente a decir que Fidel Castro no es marxista leninista porque no se aprendió ni el alemán ni el ruso o que el general Videla no es liberal porque no se sabe ni el inglés ni el francés o que tampoco nosotros nos podemos reputar católicos porque desconocemos el arameo. Por otro lado me pregunto ¿cuántas son las personas que puedan leer los textos sagrados en sus lenguas originarias? Y además las que sí lo hacen: ¿son todas ellas tradicionalistas? De ninguna manera, la mayoría de ellas, a las que hay que contar con los dedos, son simples eruditos. Por lo cual la consecuencia que sacamos de lo manifestado por H. es que no existirían los tradicionalistas y por lo tanto no nos quedaría más remedio que reputarnos todos modernos pues ninguno de los que nos encontramos aquí conoce tales lenguas. La conclusión a extraer es una de dos: o H. se está burlando de todos nosotros, o no tiene la menor idea de

⁹ Marcos Ghio, El Quinto Estado, una réplica al nacional comunismo de A. Dugin, en www.geocities.com/Athens/Troy/1856/Evola.htm.

lo que signifique Tradición para Evola y Guénon pues pareciera que la confunde con alguna tradición histórica en particular, ignorando así que en realidad tal principio es esencialmente suprahistórico y por lo tanto no puede asimilarse en manera alguna con una actividad de especialistas de la historia de las religiones o culturas, los cuales si bien pueden tener en algunos casos el conocimiento de lenguas arcaicas, ello no tiene por qué significar adherir al pensamiento tradicional. Por Tradición E. y G. se refieren a una trascendencia inmanente, a una energía superior transmitida por élites espirituales, que si bien está presente en todas las grandes tradiciones históricas se encuentra por encima de éstas y por lo tanto resultaría ridículo considerar que la misma se adquiriera a través del conocimiento de una determinada lengua. Digamos además que al ser la Tradición algo independiente de ello, incluso hasta se puede ser analfabeto y poseer un saber tradicional.

6) Finalicemos con un algunos ejemplos sumamente ilustrativos que nos permiten diferenciar los dos procedimientos aplicables al conocimiento de Evola.

A) Procedimiento evolutivo: Dice H.: "El maestro es absolutamente indispensable cuando se habla de iniciación...Evola ironiza sobre la posibilidad de la "auto-iniciación"". Por lo tanto, como por otra parte también sostiene que son inhábiles las cadenas iniciáticas en Occidente, al no poder alcanzarse la iniciación, sólo le habría quedado hacerse moderno o "muy moderno", tal como frívolamente sostiene en su texto.

B) Procedimiento evolutivo: dice Evola: "En determinados individuos la existencia de una herencia trascendente les confiere una particular dignidad en cuanto a la posibilidad de obtener por vía directa (esto es sin la presencia de un maestro) el despertar iniciático. En el buddhismo ello es expresado en forma explícita." (Acerca de los límites de la regularidad iniciática, Magia VI, pg. 131). Es decir, a diferencia de lo que dice H., en E. se sostiene la posibilidad de la autoiniciación.

7) Segundo ejemplo. A) Procedimiento evolutivo: Dice H. "Evola postuló la 'elección de tradiciones', se movió con libertad... eligiendo... Entre la vía de la acción, del heroísmo, de la lucha y la vía contemplativa sacerdotal, se elige; entre el modelo de Federico Barbarroja, emperador y cruzado y el de Inocencio VIII (seguramente quiso decir Bonifacio VIII) se elige. No porque uno sea más tradicional que otro, sino porque ello responde a afinidades electivas y vocaciones". Es decir que según H. para Evola habría sido indistinto o una cuestión puramente "vocacional" estar con la Iglesia o con el Imperio en la querrela por las investiduras. Habría sido en última instancia lo mismo ser güelfo que gibelino.

b) Procedimiento evolutivo: Dijo Evola: "En el caso de toda nación histórica no puede hablarse de "tradición" en singular... se impone en cambio una elección de tradiciones... en tanto existe una "tradición" del pasado italiano que va al encuentro de ideas subversivas... La insurrección de las Comunas en contra de Federico Barbarroja fue un conflicto entre dos ideas... Federico I representó un principio supranacional y sagrado... las Comunas en cambio el espíritu de la nueva civilización, tendencialmente democrática y capitalista... La Iglesia sostenía a las Comunas en contra del Emperador ..." (Los hombres y las ruinas pgs. 104-106). Por lo tanto no es verdad que Evola considerara como del mismo modo tradicional a la Iglesia que al Imperio, como nos afirma audazmente H.,

y que por lo tanto fuera indistinto elegir a uno o a otra, sino todo lo contrario: elegir a la Iglesia significa optar por lo moderno y al Imperio en cambio hacerlo por la Tradición.

8) Tercer ejemplo. A) Procedimiento evolutivo: De acuerdo a H. la visión evolviana de la historia es "esquemática. El mismo Evola reconoce que es como la visión marxista, sólo que al revés: 'un esquema semejante... Naturalmente invirtiendo los signos'. De modo que nos encontramos nuevamente con una visión universalista y lineal (como la marxista moderna) de la historia, independientemente de si ésta es ascendente o descendente (casi nada)". Además según Evola "la historia tendría un comienzo absoluto (Edad de oro, comunismo primitivo (?)) y un único fin (la dictadura proletaria y la sociedad sin clases) (Ya vimos que en el texto antes aludido el final de este ciclo, no de la historia, está representado no por el comunismo o sociedad sin clases, sino por la irrupción del Quinto Estado)" Es decir su esquema no sería muy diferente del marxista, en tanto que ello sería además coherente con la pretendida adscripción de ambos puntos de vista al esquema de Bachofen, pues nos hablaría de un comienzo y un final en la historia. Discreparía tan sólo en considerar que ese final no es bueno para la humanidad, pero en cualquier caso "él renuncia a la idea de los ciclos" para integrarse así en un mismo panteón de autores modernos junto a Carlos Marx.

b) Procedimiento evolutivo. Dijo J. Evola: "la historiografía de izquierda (a diferencia del liberalismo iluminista) ha sabido dirigir su mirada hacia las dimensiones esenciales de la historia: más allá de los conflictos y episodios particulares... ella ha sabido divisar en la misma el proceso esencial...

Una historiografía de Derecha debería abrazar los mismos horizontes de la historiografía marxista en su voluntad por captar lo esencial ... más allá de los mitos, superestructuras así como de la chata crónica de acontecimientos. Por supuesto que invirtiendo los signos y las perspectivas, viendo en los procesos... de la historia no las fases de un progreso (como hacía el marxismo) sino las de una general subversión". (Historiografía de la Derecha, en Ricognizioni, p. 234). O sea que el mismo texto analizado también por H. que le hace decir que Evola habría manifestado que su visión de la historia es lineal como la marxista, nos muestra en cambio que lo que ha hecho ha sido simplemente constatar que las únicas posturas que hablan de un sentido de la historia son la marxista por la izquierda y con un sentido lineal y progresista y la tradicionalista por la derecha, con un sentido involutivo y circular, siendo para él válida solamente esta última opción. De ninguna manera él asume, en razón de tal simple constatación, la postura lineal de la historia como quiere hacerle manifestar H..

9) Cuarto ejemplo. Procedimiento evolutivo. Nuevamente para acercar a Evola con Marx nos dice H.: "En Evola la historia tendría un comienzo (Edad de oro, comunismo primitivo).."

Procedimiento evolutivo. Dice Evola: "El origen de la civilización se encuentra en el ciclo olímpico uranio, cuyo centro está constituido por la virilidad y el Sol, ... por el derecho paterno y la ética aristocrática por contraposición a la promiscuidad orgiástico comunista propio del período posterior, de ginecocracia y civilización de la Madre..." (Introducción crítica a la Historia del Matriarcado de Bachofen, pg. 10). Es decir, en oposición exacta a lo manifestado por H., la

civilización originaria no era la del comunismo primitivo que sustentaban por caminos distintos sea Marx como Bachofen, sino la patriarcal y jerárquica, es decir clasista, si tuviésemos que acoplarnos a la terminología marxista, tal como también sostiene Guénon.

10) Quinto ejemplo. Procedimiento evolutivo. Dijo H.: "Evola no repara que con esta visión (la lineal, marxistoides y moderna asumida por E. según el autor) renuncia a la idea de los ciclos". Para en cambio adherirse a la postura moderna.

Procedimiento evolucionista. Dijo J. Evola: "Son muchos los elementos que nos hacen pensar que la concepción cíclica de la historia tiene un mayor derecho de ser seguida que la vulgar y grosera postura lineal y progresista" (es decir la que sigue H. y que quiere que sea también asumida por Evola). (Los tiempos y la historia, en Roma, 14-1-54)

Y podríamos seguir con las imprecisiones del texto de Hieroménon hasta el cansancio.

III Conclusión

La doctrina tradicional alternativa representada por Evola y Guénon necesita hoy más que nunca ser mantenida en su pureza más plena y absoluta en aras del combate metafísico esencial a llevar a cabo en contra del mundo moderno, mundo de caos y de ruinas en todos los niveles, aun y especialmente en el de las ideas. Mundo que se halla en su fase cíclica final, perteneciente a la etapa del Quinto Estado, efectuándose tal tarea con la finalidad precisa de obtener el surgimiento de una nueva Edad Áurea en cuyo cimiento se encuentra en manera indispensable esta fundamental base doctrinaria. Con esta conferencia en la que hemos denunciado el siniestro accionar de los evolucionistas, hemos considerado haber cumplido con una parte necesaria de dicha tarea.

(Conferencia dictada el pasado 24-08-05 en la ciudad de Buenos Aires, en ocasión de celebrarse la cuarta edición de las Jornadas Guénonianas)

OTROS ARTÍCULOS POR MARCOS GHIO Y EL CENTRO EVOLIANO DE AMERICA

Esta es la página del centro Evoliano de America, que contiene la publicación "El Fortín", artículos de Evola, de doctrina tradicional y actualidad, además de las publicaciones de ediciones Heracles:

<http://www.juliusevola.com.ar/>

Este es un blog actualizado frecuentemente, en el que se adelantan los artículos que se incluirán en la publicación "El Fortín":

<http://centroevolianoideamerica.blogspot.com.es/>

HOMENAJE A EVOLA (I)

JULIUS EVOLA Y LA MAGIA, POR DANIEL FROT

Daniel Frot, colaborador de la revista "Totalité", publicó este artículo sobre las relaciones de Evola con la Magia en el número especial de esa revista consagrado a Julius Evola y que apareció en 1984. Es evidente que el peso central del artículo recae sobre las concepciones y los trabajos del Grupo de Ur, fundado por Evola a finales de los años 20 y que se preocupó de reunir todo el material disponible en la época sobre magia operativa y aplicarlo dentro de un esquema orgánico y coherente.

III(?) JULIUS EVOLA Y LA MAGIA

El término "magia" no reviste, en absoluto, hoy, un sentido bien preciso y parece designar un conjunto heteróclito que a todos luces parece un "cajón de sastre": artes adivinatorias, brujería, "magia blanca" o de la "psicología". La palabra "magia" señala Guenón en los "Aperçues sur l'initiation", ejerce una "extraña fascinación" sobre el hombre moderno. Es necesario constatar que la obsesión de lo invisible y de las fuerzas sutiles jamás ha dejado de reinar en los cerebros contemporáneos y aterriza ahora en el racionalismo nacido de los que ha sido ligeramente llamado "libre-pensamiento".

Sobre el plano doctrinario, Guenón considera que la magia "entre las ciencias tradicionales es una de las pertenecientes al orden más inferior (...) sin duda por ello, quizás, es entre todos la que es más proclive a desviaciones y degeneraciones". "Es una "ciencia física" en el sentido etimológico de esta palabra, ya que se trata de leyes y de la producción de algunos fenómenos". Las fuerzas que intervienen son de orden sutil.

Las causas de esta falta de interés por esta "ciencia" son claras: "Las ciencias tradicionales, cualesquiera que sean, pueden siempre servir de "soportes" para elevarse a un conocimiento de orden superior, y esto es, más que ellas en sí mismas, lo que les confiere un valor propiamente doctrinario; pero, como hemos dicho en otra parte, tales "soportes", de manera general, deben volverse cada vez más contingentes, a medida que avanza el ciclo y su pendiente se acentúa, a fin de seguir adaptados a las posibilidades humanas de cada época. El desarrollo de las ciencias tradicionales inferiores, no es pues, en suma, más que un caso particular de esta "materialización" necesaria de los "soportes" de los que hemos hablado; pero, al mismo tiempo, ello implica que los peligros de desviaciones se vuelven tanto más grandes cuanto más lejos se va en este sentido, y es por ello que, una ciencia como la magia se encuadra manifiestamente entre las que más fácilmente dan lugar a todo tipo de deformaciones y usos legítimos; la desviación, en todos los casos, no es imputable, en definitiva, más que a las condiciones mismas de este período de "obscurecimiento", que es el Kali-yuga".

En la óptica guenoniana, la preponderancia del punto de vista "mágico" es el resultado de la alteración de las ciencias tradicionales separadas de su principio metafísico, el producto, pues, de tradiciones disminuidas y desviadas, nacidas

de la revuelta de la Kali Yuga. La contra-iniciación encuentra ahí un terreno abonado.

La "utilidad" de la magia no es pues contestada (especialmente en el tantrismo que enfatiza el papel de "potencia" en la "liberación") tanto que esta última no se vuelve un fin en sí misma, pues, "refiriéndose exclusivamente al dominio "psiquismo", no tiene nada de iniciático.

Si hemos recordado el punto de vista de Guenon, es por que nos parece complementario al de Evola, que es, como demuestra ampliamente su obra, el de la acción. Por ideosincrasia, Evola se ha sentido siempre más próximo del "guerrero" que del "contemplativo". Occidente ha nacido bajo el signo de la acción, es preciso pues proponer al hombre occidental una vía que convenga a su propia esencia y que deba tener en cuenta los aspectos "heróico" y "mágico". Pero la "magia" se vuelve en Evola un "continente" cuyos límites parecen inciertos: en "Revuelta contra el mundo moderno", es definida como "una actitud especial frente a la realidad espiritual, una actitud de "centralidad" que (...) posee relaciones estrechas con la tradición y con la iniciación real".

En "El Camino del Cinabrio", Evola, evocando la experiencia del grupo de Ur, escribe: "Hablando de magia se quería más bien significar que la atención del grupo se ponía esencialmente en la formulación especial del saber iniciático que obedece a una actitud activa, soberana y dominadora en relación a lo espiritual".

La magia, pues, lejos de ser una ciencia tradicional de orden inferior, como sostiene Guenon (y Evola contesta explícitamente este punto), remite a una actitud del espíritu. "Expresa una forma de integración hipernormal de la personalidad, en la cual el elemento viril y activo se encuentra en primer plano: razón por la cual, en el fondo, no viene particularmente subrayado en ella más que por que, en general, la realización iniciática, se opone a todas las formas extáticas, panteístas y vagamente espiritualistas, pues aquí la eliminación de este "Yo" que barre el acceso a fuerzas más profundas del ser, no provoca una superación descendente, sino ascendente (...). Esta "alta magia" reconduce, en consecuencia, a la disciplina que, en la tradición hermética, lleva el nombre de "Ars Regia", aún teniendo cierta relación, también, con la "Teurgia" antigua y con esta magia que, en el curso de los siglos precedentes, fue específicamente entendida como "magia divina", en oposición a la magia "natural" e incluso a la magia "celeste".

Abstracción hecha del debate fundamental ¿existe una "pasividad" en el terreno de la espiritualidad?. Es preciso señalar que Evola no ha alimentado en absoluto ilusiones sobre las posibilidades de "ascesis mágica" para el occidente moderno: "Así, frente a exposiciones concernientes a la iniciación y a la "magia", aspira a no crearse ilusiones. Deben servir como divisoria, como puntos extremos de referencia -para fijar bien las distancias- y no como instrumentos de su vanidad".

La perspectiva "mágica" en Evola ha sido dominada por tales líneas de fuerza que el rechazo del "pathos" religioso y del "sentimentalismo", el nietzscheanismo, el anticristianismo y la valorización de los misterios antiguos. Los imperativos del Grupo de Ur en el momento de su nacimiento eran conocimiento, "potencia" y experimentalización. Parece sin embargo que el accidente de abril de 1945

provocará luego la afirmación de orientaciones mucho más modernas, tal como lo atestigua la última edición de "Rostro y máscara del espsiritualismo contemporáneo".

La "voluntad de poder" continúa siendo la peor de las ilusiones modernas: Evola insiste en el hecho de que la "potencia" parece ser el propio "mito" de este siglo: "La verdadera magia, en el sentido de alta magia, o de teurgia, es un valor sobrenatural, la aspiración moderna a la potencia es, por el contrario, en todo y por todo, naturalista y profana".

La acusación de "luciferismo" que puede ser hecha a una parte de la obra de Evola parece descansar solo sobre interpretaciones tendenciosas. Por otra parte, Evola, si bien se ha interesado en figuras controvertidas como Eliphas Levi, Gustav Meyrinjk, Guiliano Kremmey y Aleister Crowley, no fue partidario de un "experimentalismo desenfrenado": "La magia no se improvisa desenterrándola extemporáneamente, gracias al empleo de antiguas situaciones, descubiertos en grimonios o en el fondo de las bibliotecas". Los escritos evolianos sobre la magia remiten mas a la exigencia del mundo antiguo que al esteticismo de ceremonias rituales.

Por su posición original y seductora, la experiencia del "grupo de Ur" puede llamar y retener la atención, aunque no falte la necesidad de diferenciar lo que pertenece en propiedad a las doctrinas auténticamente tradicionales y lo que emana del pensamiento moderno. Al término de estas breves consideraciones sobre el concepto de "magia" en la obra de Evola ¿que balance puede hacerse de las actividades de este "grupo operativo"?

Con el "grupo de Ur", las distancias están netamente marcados en relación al ocultismo de tipo "fin de siglo". El grupo, escribe Evola en "El Camino del Cinarbri", recupero la exigencia de Arturo Reghini que "se había propuesto estudiar las disciplinas esotéricas e iniciáticas, con seriedad y rigor, refiriendose a fuentes auténticas y con un espíritu crítico" en el marco de dos revistas: "Atanor e Ignia". Es por lo demás bastante notorio que en Francia, en la misma época. René Guenon haya dado pruebas del mismo rigor intelectual (como se sabe colaboró en las revistas dirigidas por Reghini) en el estudio de las doctrinas esotéricas.

Si el grupo hizo conocer textos tradicionales de Oriente y Occidente, su ambición ffue primeramente insistir sobre el "lado práctico y experimental". Esta orienttación privilegiada por los fundadores del grupo parece haber sido la fuente de malentendidos. Lo que tendería a mostrarlo es que Evola haya sido llevado con el tiempo, a juzgar con toda distancia posible el ttrabajo "operativo" del grupo. Hizo "reservas respecto a cualquier forma de operación colectiva" y constata que "algunos fenómenos referidos en la Introducción en relación con el grupo, deben ser puestos en el activo del grupo"

La "restauración" de los "valores" occidentales teniendo por fundamentos los "ideales paganos y romanos" no tuvo efecto. En cuanto a los problemas planteados, en los años 1927-29, por Evola ¿no muestran más bien interrogantes modernos que cuestiones de metafísica tradicional?. La afirmación del yo y de la individualidad ¿no demuestran obsesiones modernas?

El punto de vista de Evola en los años de la pre-guerra está ligada, parece, a una sobreestimación del hombre occidental y de la vía de los Khsatriyas. Un texto del año 1927 de la revista UR es bastante revelador.

"Ningún infinito, sino relaciones precisas, orden, cosmos, jerarquía de los seres solares y autosuficientes, una raza de Señores con la mirada profunda, terrible, lejanía, que son por si mismos, que no toman nada sino que dan por exceso de luz y de potencia (...)" .

Paradójicamente, la obra de Evola reviste muchos accesis humanos mientras que el hombre parece haber abandonado el sentido de lo humano en su juventud. Pues Evola, tras 1945, atenuó algo sus ideas de pre-guerra. Sin embargo, el punto de vista "realista" de "Cabargar el Tigre" no debe hacer olvidar que el espíritu tradicional es llamado a mantenerse hasta el fin del presente ciclo cósmico y quque ninguna vía tiene la exclusividad de la verdad. Pues tal como escribió Guenon a Roger Maridost: "La diversidad de los métodos responde a la diversidad misma de las naturalezas individuales paara las cuales estan hechas: es la multiplicidad de las vias que conducen a un fin único".

Daniel Frot

HOMENAJE A EVOLA (II)

JULIUS EVOLA Y LA MASONERÍA, POR M. RICK

Uno de los puntos de divergencia entre Julius Evola y René Guénon se centra en el papel de la masonería como fenómeno iniciático específicamente occidental. M. Rick en su aportación al número especial de la revista "Totalité" dedicado a conmemorar el décimo aniversario del fallecimiento de Julius Evola, resume las posiciones que siempre sostuvo éste a lo largo de su vida. El rechazo que la masonería y sus pretensiones iniciáticas siempre provocó en Evola no nace de una obsesión conspiranoica, sino de una perfecta coherencia con sus posiciones tradicionales. Por lo demás, Evola conoció perfectamente a la masonería italiana de su época y en el Grupo de Ur participaron algunos de los masones más notables de su época, como su amigo Arturo Reghini.

II JULIUS EVOLA Y LA FRANC-MASONERÍA

(...) No existe en la francmasonería de una iniciación real y experimental, sino de vestigios decépticos y de un ritualismo artificial e inoperante, por no decir, mucho peor"(El Arco y la Maza)

A diferencia de otros pensadores tradicionales y en especial de Guénon, Julius Evola no ha consagrado una parte importante de su obra al estudio crítico de la franc-masonería. Parece que este tema, cuya mención se encuentra en la mayor parte de sus obras, verdaderamente, jamás ha sido objeto, que sepamos, de un análisis más profundo, ni haya suscitado mayor interés para el autor de la "Tradición Hermética". Esto puede extrañar en un hombre para quien las nociones de Tradición e iniciación han sido centro primordial de reflexión.

Preguntándonos sobre esta actitud, hemos intentado comprender, a través de la vida y de la obra de Evola, su visión personal de la naturaleza de la Francmasonería y su posición en cuanto a la legitimidad iniciática de esta.

Uno de los primeros encuentros importantes para Evola, cuando acababa de ser publicado "El hombre como potencia", es, sin duda, el de Arturo Reghini, en 1925. Este alto dignatario masónico (33º del rito escocés) le facilitó interesantes ideas sobre la Tradición Romana y lo puso en contacto con Guénon. Evola reconoció en Reghini como un serio exponente provisto de una objetividad raramente igualada en los medios ocultistas de la época. Escribirá luego (El camino del Cinabrio, 1983) que Reghini le ha permitido liberarse de "ciertas escorias" que precisamente procedían de los medidos ocultistas.

Puede verdaderamente pensarse que algunos colaboradores del Grupo de Ur forman parte de la francmasonería y ocupaban sin duda puestos importantes en el seno de las obediencias italianas. La escisión de este grupo en 1928, provocada por estos elementos, que deseaban mantener con vida la organización entonces prohibida por el régimen fascista, aparecía como un amargo recuerdo para Evola, quien no juzgó conveniente explicarse a este respecto. En la obra "Introducción a la Magia", se encuentran sin embargo, algunas precisiones cuanto menos ácidas, bajo la forma de flechas disparadas a los francmasones por el

autor: "En realidad, conocemos demasiado el caso de personas, y no solamente occidentales, que se encuentran verdaderamente en regla con la "regularidad iniciática" en el sentido guenoniano del término y en primera línea todos los masones) pero que dan prueba de tal incompreensión y de tal confusión a propósito de todo lo que es verdaderamente esotérico y espiritual, que aparecen muy por debajo de personas que no han recibido este don, pero que están dotadas de una intuición precisa y de un espíritu suficientemente abierto" ["Introducción a la magia" cap. "Límites de la regularidad iniciática, publicado como opúsculo por la C.S.Z. en octubre de 1976].

En esta misma obra. Evola no teme añadir, en lo que respecta a las sociedades masónicas contemporáneas de coacción iniciática: "Las escuelas que, en Occidente presumen de ser tales (...), cuyos iniciados, si hace falta, colocan sus cualificaciones en tarjeta de visita, son vulgares mistificaciones (...)". El tono es este...

En la lectura de lo que precede y a la vista de numerosas y frecuentes referencias a Guénon en toda la obra de Evola, sobre todo en los que concierne al problema de la regularidad iniciática y sus límites, conviene mantener y clasificar esta noción de "regularidad" situando comparativamente los análisis de ambos autores sobre el tema. Esto a fin de comprender mejor las reticencias de Evola en lo que respecta a la eficacia de las iniciaciones contemporáneas, en general, y a la iniciación masónica en particular.

Para René Guénon, la iniciación es imposible solo con los medios del individuo: una intervención exterior, bajo la forma de influencias espirituales, es indispensable y no puede ser transmitida mas que por una organización "debidamente autorizada", es decir, relacionada con un centro espiritual y único. Aunque Guénon reconoce explícitamente que, en nuestros días no subsisten más que organizaciones degeneradas, víctimas del modernismo: "es a propósito que empleamos esta palabra para designar a la tendencia muy extendida que en la Masonería como por todas partes, se caracteriza por el abuso de la crítica, el rechazo del simbolismo, la negación de todo lo que constituye la ciencia esotérica y tradicional (...) Existen hoy, en Francia y en Italia, particularmente, olvidar verdaderamente imperdonables (...)". [Estudios sobre la masonería y el compañerismo, 1981. T.II, pág. 262-4]. Este autor estima que la realización exacta de los rituales (sea en el marco de la Iglesia como de la Masonería), incluso siendo mal comprendidos por los iniciadores y por el iniciado, bastan para insuflar al postulante la influencia espiritualmente en los ritos.

Para Evola, por el contrario, la continuidad de las "influencias espirituales" es, de hecho, ilusoria cuando no existen representantes dignos y conscientes de una cadena dada y cuando la transmisión se ha vuelto mecánica (..) Lo que queda y lo que es transmitido no es algo más que algo degradado, un simple "psiquismo", incluso abierto a fuerzas oscuras (artículo citado).

La necesidad de un lazo "horizontal" con un grupo determinado, además, no aparece como una exigencia en el espíritu de Evola: se reencuentra, sin duda, aquí el aspecto solitario del amante de las cumbres, más sensible a la contemplación silenciosa y más atraído por la meditación y la praxis individuales que por la hermandad, a veces disolvente de los conglomerados humanos. "(...) Lo

esencial no es pues un enlace "a lo largo de la horizontal", es decir como una participación interior en los principios y en los estados supra-individuales (...) (op. cit).

En 1937, Evola en su "Misterio del Grial y la Tradición Gibelina del Imperio", Evola va más lejos en su crítica a la Franc-masonería, viendo en esta una empresa subversiva y revolucionaria moderna, continuación bastardizada de organizaciones antiguos de tipo tradicional: "Se debe pues pensar que se trata aquí de un proceso de involución llegado a un punto tal, que tras la retiradda del principio animador origina de estas organizaciones, pudo producirse, una verdadera inversión de polaridad (...) (Ed. de 1972, pág. 253) "Evola volverá a tocar este tema, años más tarde, en Orientaciones, hablando de "heterogéneris de los efectos": "Todo sucede como si fuerzas habiendo escapado de manos de quienes les habían invocado, dando lugar a procesos que han conducido a direcciones muy diversas de las que perseguían los fines originarios, en un juego de acciones y reacciones, y de choques con retroceso" (Ed. de 1980, pág. 2).

Para Evola, la fundación de la Gran Logia de Londres, en 1717, constituía el punto de partida de esta inversión de polaridad que hace de la masonería moderna un ejemplo de esta "segunda religiosidad" descrita por Spengler. Esta segunda religiosidad, fenómeno característico de las fases finales de civilización, se manifiesta por un aumento de las corrientes espirituales y místicas. Respuestas simplistas a los miedos existenciales, refugios ilusorios para sedientos de evasión y de compensación, estos sobresaltos de seudoreligiosidad recuerdan la fase final de evolución de la vida de los organismos vivientes, la de la descomposición del cadáver... Una sola condición, estima Evola, permitiría aun a la franc-masonería de conservar su papel iniciático: tal sería el caso, muy improbable, de una supervivencia de algunos núcleos de la Antigua Masonería operativa. En cuanto a la masonería moderna, "no tiene - al menos para los cuatro quintas partes- absolutamente nada de iniciático, siendo un sistema fantasioso de grados construido sobre la base de un sincretismo inorgánico, hasta tal punto que representa un caso típico de lo que Guenón llama la pseudo-iniciación" (op.cit).

A partir de 1934, fecha de la aparición de "Revuelta contra el mundo moderno", J. Evola no va a cesar de estoquear a una franc-masonería laicizada, responsable a sus ojos de acciones subversivos: estigmatiza, por lo demás, en esta obra, la "unidad juramentada de las logias masónicas en vistas a la preparación de revoluciones del Tercer Estado y del advenimiento de la democracia (...) (tr. fr, 1972, p.453).

En 1944, Evola trabaja sobre un proyecto de una "historia secreta de las sociedades secretas", utilizan numerosos materiales puestos a disposición por las autoridades alemanas. Piensa mostrar así, pruebas en apoyo, el papel de subversión antitradicional operada por la inmensa mayoría de la Franc-masonería antes y después de 1789. Esta obra no será acabada por las circunstancias...

En "Los hombres y las ruinas", aparecido en 1953, Evola fustiga lo que llama "la guerra oculta", matizando sin embargo sus análisis precedentes en cuanto al papel oculto de la franc-masonería y poniendo en guardia a los que estarían tentados de ver por todas partes y en toda ocasión un trasfondo oculto. La franc-masonería le aparece sin embargo siempre "como guardiana de los principios del

Ministro y la Revolución Francesa, sus doctrinas constituyen una especie de religión laica de la democracia moderna, donde se ejerce y continua ejerciéndose, su acción militante, sea confesada o semi-secreta" (tr.fr., 1972, pág. 191). Pero Evola precisa con mucha firmeza: "es preciso rechazar con mucha firmeza la tesis antisemita según la cual, la masonería sería una creación y con instrumento Israel", declaración que va a contracorriente de muchas posiciones de la época... No deja de tener utilidad recordar aquí que la explotación del mecanismo revolucionario, por el nuevo juego subterráneo de una judeo masonería empeñada en destruir el antiguo régimen, hizo las delicias de una derecha reaccionaria que no se privó en la época, por pereza intelectual, de servirse de un chivo expiatorio para no tener que contemplar su propia responsabilidad.

En "Cabalgar al Tigre", aparecido en 1961, Evola resume en algunas líneas las posibilidades, hoy contemplables, de una restauración tradicional: "(...) la nueva perspectiva que queda es la de una unidad invisible en el mundo, más allá de las fronteras, de estos raros individuos que tienen en común una misma naturaleza, diferente de los del hombre de hoy, y de una misma ley interior" (trad. franc. de 1964, pág. 227). Algunas frases más lejos concluye: "Si de nuevos procesos debían desarrollarse a fines del ciclo, es precisamente en unidades de este tipo que encontrarían quizás su punto de partida".

Este llamamiento a la re-creación de una Orden reagrupando, más allá de las fronteras y de las razas, una caballería del espíritu, podríamos ya oírlo en los últimos párrafos de "Orientaciones", cuando Evola escribía: "(...) Es importante y esencial que se constituya una élite, la cual, con su intensidad, definiera (...) la "Idea" en función de la cual se tenga el derecho de estar unidos (...) (p.24).

"El arco y la maza", aparecido en 1968 parece ser una nueva ocasión para Evola de ajustar cuentas con las corrientes iniciáticas masónicas, ya que escribe: "Si se habla de iniciación en nuestros días, fuera de los sepulcros blanqueados y ritualistas de la franc-masonería", reconociendo sin embargo que "para quienes han hecho un balance absolutamente negativo de todos los valores culturales y sociales, ideológicos o religiosos de nuestra época, y que se reencuentran en el punto cero; para ellos, la libertad superior prometida en todo tiempo a aquel que se compromete en "la vía iniciática quizás la única alternativa" (el subrayado es nuestro) en relación a las formas de revuelta revelan un nihilismo destructor, irracional e incluso criminal" (pág. 125-126).

Terminando este artículo, gracias al cual pensamos poder mejor comprender los sentimientos de Evola cuando a esta Orden tan controvertidas como es la francmasonería, nos damos cuenta de que la interrogación subsiste: el juicio de Evola nos ha aparecido tras revisar estas obras, frecuentemente de manera terminante, en ocasiones mas atenuado. Fiel en esto a la línea que se marcó de denuncias siempre los avatares del mundo moderno, denunciando las más caras del espiritualismo de bazar, aplicándose a clarificar las nociones de Tradición e iniciación, explorando sin apriorismo las posibilidades actuales de restauración espiritual auténtica, Evola no ha dejado de denunciar una francmasonería "horizontal", exangüe, desespiritualizada y, por así decir, caricaturesca. Si estos juicios, a menudo duros, nos parecen en gran parte justificados en lo que respecta a la masonería moderna, conviene señalar que Evola ha conservado en estatua por numerosos representantes masónicos que han trabajado para procurar res-

taurar esta corriente iniciática. Aunque no parece haber tenido ilusión sobre las posibilidades reales de tal restauración, pensamos que Evola ha conservado un cierto respeto a la Orden Masónica, aunque no sea más que por lo que fue. Es significativo, a este respecto, el leer esta nota publicada en "El Misterio del Grial" (...): "No quisiéramos que el lector sospechara que tenemos la menos animosidad preconcebida hacia la masonería. Personalmente hemos tenido relaciones amistosas con algunos altos dirigentes masones (...) Sabemos que existen algunas logias (...), que no se entregan a actividades político-sociales (...). Pero debemos a la verdad no modificar al marco general que hemos presentado de la masonería moderna contemplada desde el punto de vista histórico y tomando en consideración la dirección predominante, real y atestada de su acción" (p. 261).

Entonces ¿rechazo categórico? ¿juicio más moderado?. A diferencia de la mayor parte de las críticas exteriores a la franc-masonería, que amalgaman la Orden y las obediencias, Evola ha denunciado con justeza las organizaciones pseudo-iniciáticas vueltas contra-tradicionales en sus manifestaciones temporales. El Espiritu, por su parte, continua soplando para aquellos que quieren superar las contingencias.

M. Rick

HOMENAJE A EVOLA (III) JULIUS EVOLA Y LA TRADICIÓN HERMÉTICA, POR LUIGI FERDINANDO MORETTI

Luigi Ferdinando Moretti se encarga en este artículo de resumir -dentro de lo que puede resumirse un tema así- las relaciones de Evola con la Tradición Hermética. Como se sabe, Evola consagró una de sus volúmenes más importantes a este tema: "La Tradición Hermética, en su doctrina, en sus símbolos y en su Ars Regia", libro que consideramos todavía no superado y que, sin duda, es uno de los caminos más esclarecedores para introducirse en este terreno en el que abundan los "enterados" o los falsarios. El trabajo de Moretti tiene la virtud de centrarse en los aspectos focales de la Tradición Hermética.

III JULIUS EVOLA Y LA TRADICIÓN HERMÉTICA

Que Evola se haya ocupado de Hermetismo, y no solo de esoterismo en general, es algo que hoy nadie discute, incluso si algunos, no se sabe porqué, pretendieron lo contrario en el pasado. A este respecto, recordamos una conversación, hace algunos años, con un librero "esotérico" muy conocido en París: éste, cuyo nombre callaremos, afirmaba que la naturaleza de Evola, tan llevada al abandono oriental del mundo (sic) no tenía ninguna disposición para la verdadera práctica de la Alquimia, sino que tenía otras ambiciones: "La Alquimia -nos decía- es la encarnación" Punto sobre el cual nosotros estábamos precisamente de acuerdo y que era, igualmente, el pensamiento de Evola. Si, en tanto que "orientalista", éste ha afirmado frecuentemente la necesidad de una trascendencia en relación a la experiencia fenoménica vulgar, "Evola, el alquimista", como alguien lo ha llamado, en un segundo tiempo, ha concretado esta trascendencia, "encarnándola", precisamente en el mito de Roma y del tradicionalismo político. ¿Se puede ser más concreto?. Es cierto que no hay más sordo que el que no quiere oír, pero esta es otra historia...

Planteado esto nos gustaría decir algunas palabras a propósito del libro de Evola, LA TRADICION HERMETICA, obra que sigue siendo hoy la más clara e importante sobre el tema, por mucho que esto disguste a todos esos seudos alquimistas que se reúnen en congresos anuales a fin de confrontar sus "descubrimientos" respectivos en materia de minerales, vegetales y plantas que nada tienen que ver con la verdadera Alquimia y que, sin embargo, podrían permitirles el abrir una herboristería... Sin hablar del estilo absolutamente incomprensible de sus informes, destinado sin duda a hacer comprender... ¡que no han comprendido nada! De hecho, el verdadero hermetismo es pura "experiencia", de manera que el hermetismo es perfectamente claro en su planteamiento: Evola es la prueba. Para volver a él, nuestro propósito no es, como suele ocurrir en estos casos, realizar un panegírico; lo que permite solo sentirse noble y evoliano... pero carece de interés práctico. Desearemos, más bien, lo que es más conforme a nuestro estilo, el evocar la Alquimia de forma sintética, a fin de insistir en las cuestiones fundamentales. En nuestra opinión, es la mejor forma de hablar, en la medida en que, desde hace años, nos ocupamos de "experiencias" directas. Para empezar, querríamos demoler el mito del Alquimista concebido como el clásico cretino,

con gorro puntiagudo en la cabeza, como un mago, que entre tubos de ensayo y serpentines polvorientos, se ocupa de destilar y hacer hervir no se sabe que, más conforme a esto es la imagen del "soplador de carbón" del que hablan los textos. No negamos que exista, incluso si, en nuestros días, haría falta poder disponer de un laboratorio de química, algo muy caro (!y los verdaderos alquimistas jamás han sido ricos!). Pero el verdadero alquimista es un hombre que "no se sirve de sus manos", es decir, que progresa a través de técnicas exclusivamente interiores: inútil es decir que jamás participará en los "diversos congresos" alquimistas ni tomará los laureles de las ciencias profanas, y aún menos de las "ciencias ocultas". No tiene necesidad de ello por que su laboratorio, es su propio cuerpo, sobre el cual se asienta el ATANOR de sus pensamientos (o de sus sensaciones en función de la vía que ha elegido) y sobre el cual opera con el Mercurio de su alma y el Azufre de su voluntad: elementos que le es preciso descubrir en sí mismos para comprender, pues el Mercurio es un Agua "que no moja las manos" y el azufre "un fuego que no quema"; quien pueda entender que entienda.

Que luego, en el caso de este trabajo, haya igualmente una adecuación "práctica" con la realidad, queda implícito, no merece comentarios particulares, pues todo lo que el "soplador" una sobre su fuego, el Alquimista lo obtendrá por Vías externas: se manifestarán de manera que hablen en tanto que Símbolo, pues se ha transformado en aquel que "sabe leer el Libro", el libro de la Naturaleza. En otros términos, su evolución interior, lo llevará a "interpretar los azotes exteriores como si se tratara de los caracteres de escritura" por utilizar una definición AD HOC: en todo verá el símbolo de estados interiores que le hablarán únicamente bajo esta forma. Y leerá todo esto en los sueños, en las gentes que encontrará, en el cielo, en las palabras que oye... Y todo es mensaje, para él, pues el mundo es regido por una Causa divina y toda cosa refleja el significado: es el Libro de la Vida, pero ¿quién sabe leerlo?. El verdadero Alquimista le sabe: extrañas coincidencias le sorprenderán y todos los acontecimientos exteriores serán para él discursos transparentes, de alguna manera, que comprenderá, oye la palabra de Dios a través de la Creación: esto no tiene nada que ver con la poesía o la mística, esto es pura realidad.

Pero, para llegar, dicen los textos, hay que orar a la divinidad "pues ella nos da la Iluminación, o el Despertar": ¿se puede ser más claro?. Y, en este nuevo estado interior -hablamos de experiencia- aparece un rostro luminoso que "habla", ordena, dice como proceder, pero que nos sería imposible descubrir: es lo que Evola llama el Egemonikon o "Soberano interior" y Crowley el "Guardian" o "Angel Guardian": es nuestro Si que ahora nos muestra el camino. Lo que equivale a decir que el verdadero Alquimista es un iniciado; pero esto es lógico y no hace falta decirlo...

Sea como fuere, deseamos apostar algunas aclaraciones suplementarias sobre la cuestión, la cual, como dicen los textos, es más compleja de lo que parece. Primeramente, respecto a los tres estados herméticos bien conocidos del Negro, Blanco y Rojo, que no son solo los que se podrían concebir leyendo a Evola, permanecen totalmente incomprensibles en tanto se les siga considerando desde el exterior. Pues no existe solo UNA Obra al Negro, UNA Obra al Blanco y UNA Obra al Rojo, sino una multitud de etapas, de ciclos parecidos que se reflejan en distintos planos: no se alcanza el Gran Ciclo más que a través de una aproximación

a los largo de pequeños ciclos cuyo crecimiento se asemeja a una espiral. Un ejemplo, para ser breve: existe una progresión alquímica en el dominio mental; el Negro es cuando el individuo (el aprendiz) toma conciencia de la falsedad del saber vulgar y "renuncia" a sus ideas de siempre. El Blanco, cuando tras la lectura de los libros esotéricos escritos por los maestros (en lo que respecta a nosotros fue la lectura de LA TRADICION HERMETICA), recibe una especie de "iniciación del Manas", iluminándose su mental y percibiendo de forma supraviciacional cual es la Vía. El Rojo es cuando fundándose sobre tal experiencia, comienza a "practicar" algo, en el mano de una cadena mágica en el dominio cultural, político o intelectual, concebido como una vía de realización espiritual.

Y si la Fortuna lo ayuda, el individuo puede experimentar otro ciclo, a un nivel inmediatamente superior, es decir, a un nivel de Sentimiento o de Corazón: la Obra al Negro es cuando alcanza, gracias al trabajo de cadena evocado antes, percibir la vitalidad universadl del Pan alquímico, "nuestra agua", que lo pondrá en simbiosis con el instinto universal de la sexualidad y del mundo vegetal. Una vez superado ese estado obsesivo en virtud de un principio superracional que, entonces, reaflore en él, recibirá la iluminación y obtendrá la Obra al Blanco, es decir, el conocimiento del Menttal ESpiritual o "Agua", que es el "Si" o "Angel Guardian" del que hemos hablado (y a quien, sobre el plano práctico, Evola debe de haber escrito sus libros admirables) a partir de este momento ya no había necesidad de maestro o de nadie parecido, pues poseerá en él al "Maestro Interior" para guardarlo. Y si el estado "pamico", es la MATERIA PRIMA, "naturaleza que goza y se domina a sí misma", o el Mercurio alquímico, el Si o Agua, es el Azufre, es decir, la voluntad espiritual parecida a una combustión fría" que no se extingue nunca y se localiza en medio de la frent, en el "Tercer Ojo" (para aquel que sigue la vía occidental, para los otros las cosas irán de forma diversa). Por lo demás, el Agua es la Luna, y el Fuego, el Sol. Tal es el "pensamiento pensante" o "pensamiento original" que, en última análisis, es Luz y posee la capacidad de comprender, no por la lógica o el razonamiento, sino por la "evidencia inmediata", por relampagos (la Intuición Intelectual de la filosofía): induadablemente, a partir de ahora, "ve" según la Realidad. !La Obra al Rojo, es cuando transforma este Conocimiento en Acción, ligado al descubrimiento del Corazón, y en consecuencia del Amor (el Corazón es Rojo), y al misterio de la sangre espiritual, al Recuerdo platónico, a la "amnesia" y a la vocación espiritual, desde que el hombre evoa en él herencia espiritual de los Ancestros: "El Conocimiento -decía Platón- es Recuerdo". Se reencuentra aquí la misma tríada: oscurecimiento, iluminación y acción, Azufre y Mercurio y Sal, conforme a la mejor tradición alquímica.

Se abre luego un ciclo a un nivel superior, es decir el de la Voluntad: cuando el adepto ha obtenido la iluminación en el Plano individual, a saber: realizándose como complemento individual -completo de Cuerpo y Espiritu- se sumerge en plena conciencia en el Abismo de las sensaciones atávicas y trascendentes de su propio cuerpo, allí donde duerme el TITAN DE LA CAL, omnipotente, y rearme el "aliento de los huesos": es entonces el Gran Negro, la Muerte física que aflora y se va, -es el Tártaro, los Menstruos, el Disolvente Universal, el Agua carrosiva, todo lo que es, a la vez, Agua y Fuego, MATERIA PRIMA de toda creación, lo que crea y deshace los cuerpos para recrearlos de toda eternidad. Es el "descenso a los infiernos", del que se puede no regresas, y que no se alcanza más que siendo puro. Entonces, es el Gran Blanco, y el Adepto asciende, va más allá de sí mismo hasta que disuelve sus andrajos humanos y se vuelve Cosmos: "Del Abismo

nadie sale, pero una Estrella nueva maravilla a la tierra” - se vuelve en Maestro universal (aquí, el Blanco es la inmortalidad) y continúa avanzando. Se une al mundo viviente en su totalidad en nombre del Amor, se convierte en aquel que es Dios, y va aún más lejos, más allá del mundo, hasta el Despertar. ¿Pero no se nos dirá que estamos en vías de evocar el Buda?. Y el Rojo es, entonces, llegado a su término. Naturalmente estas diferentes fases son mucho más complejas; pero es difícil hablar solo en una líneas, sería necesario hablar conociendo la experiencia. Solo la intuición puede ayudarnos, pero para esto también, es preciso que el despertar se haya producido.

De forma sintética, el Mercurio es vivido interiormente como un flujo irrepresible de sensaciones tan vagos como inaprensibles que hacen irrupción en la conciencia como la lluvia bate los suelos. El Azufre es, por el contrario, una Voluntad, un impulso para actuar que no tiene nada de humano y que, según nuestra Vía, se ancla en el Espíritu, pero no es nada más que un fuego que no quema, una “fríavoluntad dirigida hacia un fin” que no está en nosotros y que, en la práctica, no actúa en virtud de la oposición violenta de la vulgar voluntad sino únicamente “manteniéndose en el exterior” o por debajo de los instintos, es tan inaprensible como el Aire, es decir, como el Conocimiento: es el reino del “Dragón”. En este estadio, si se llega a imaginar una sutilidad muy aguda y sutil que permanezca estable y sea capaz de soportar el Fuego de una Voluntad tan desmesurada, he aquí entonces las “aguas congeladas” y las “aguas fluyentes”, he aquí el Mercurio unido al Azufre que se vuelve Sal o Cinabrio divino, símbolo de dos naturalezas fundidas en una sola: la Voluntad, es el Negro; el Conocimiento, el Blanco; el Amor, el Rojo. Voluntad-Fuego + Conocimiento-Agua y el símbolo del Sol que es doble, es decir, andrógino, es dado por la unión del Fuego y del Agua, radicación y difusión, o por la de la Voluntad y del Amor (VIS ET AMOR), pero se trata de un Amor querido o de una voluntad amorosa que se difunde hacia el exterior: Dios es Amor, dicen los textos. Pero esta vía puede ser recorrida de dos formas diferentes. Existe una “vía seca” y una “vía húmeda”: la primera es cuando se avanza con la conciencia de sí plena y entera, anclada en el Espíritu, y se sabe siempre, por iluminación directa, lo que se hace y se hará la vía Intelectual y la Vía Mágica, son de éste tipo. La segunda, es cuando tal conciencia de sí no está presente y se avanza sobre el camino: revelando la Vía Mística, Erótica y la del Arte. Una y otra desembocan sobre el Conocimiento supra-individual, pero no se dice que en la práctica no puedan cabalgarse pues existe en la base de todo esto, la dualidad Hombre-Mujer, es decir, Azufre-Mercurio; sobrevendrá en el Alquimista una especie de desdoblamiento interior: en él, lo Masculino se separará de lo femenino, interiormente se convertirá en Hombre Absoluto (el Sí del Espíritu o Agua) y la Mujer Absoluta (el Sí del Corazón o Fuego) que lucharán juntos hasta fundirse en el Andrógino espiritual, el Rebis, al cual ha sido dado reinar sobre la realidad. Inútil es precisar que el hombre es el Negro-Voluntad y la Mujer el Blanco-Amor- siendo el Rojo el Andrógino, procediendo del Binomio Amor-Voluntad convertido en uno en el Cinabrio-Sal divino. En otros términos, Fuego + Agua = Tierra; pero la Tierra es Blanca y mezclada con el Fuego, se vuelve Roja, en tanto que conocimiento del Amor Espiritual, o Acre: es la “Mujer Escarlata” de Crowley, el femenino “ignificado” y más culminado, otro símbolo del andrógino hermético.

Y, para terminar, cuando la fuerza será exaltada y habrá alcanzado su equilibrio máximo según la “ciencia de las balanzas” (equilibrio de lo masculino y lo

femenino), entonces será posible conocer la Quintaesencia de la Realidad, o Eter, la perennidad de la “clara conciencia”, una vez que la Piedra Filosofal haya sido realizado: es la Orden de la Estrella de Plata de Crowley, el estado inmortalidad.

Pedimos indulgencia de nuestros lectores para todas estas anotaciones de orden técnico sobre las cuales nos hemos agarrado de manera “intuitiva”. Sea como fuere, estos propósitos no son comprensibles más que bajo reserva de haber probado una “experiencia” del mismo orden, falto de lo cual seguirán siendo de siempre “cabalísticos”. Desearíamos simplemente hacer observar todo lo que les diferencia de otras elucubraciones mentales (y cualquiera que “sabe” no podrá más que confirmar nuestras tesis) perfectamente sin interés y, sobre todo, los habituales panegíricos en honor de Evola. El que lamentaba precisamente que “sean casi inexistentes los hombres cualificados y maduros que, sobre el plano de las investigaciones, a partir de las posiciones que he podido defender o hacer conocer, hayan sido más lejos y aporten desarrollar a la vez serios, metódicas y meditados, es decir, la ausencia de Discípulos dignos de este nombre.

Puede ser una presunción de nuestra parte, pero quizás hoy sucede lo mismo. Hoy que tantos “intelectuales” al fondo sobre todo ligados a los “placeres” pequeño-burgueses, hablan de Tradición sin saber ni siquiera de qué trata, discursos que no son nada más que un pasatiempo o un medio útil de abrirse camino en el mundo, habrá habido al menos algo de “vivido” que habrá sido dicho, procurando a su antes únicamente la satisfacción de hacer lo que debía hacer. Entre todas las formas posibles de rendir homenaje a Evola, esta es sin duda la mejor.

HOMENAJE A EVOLA (IV) JULIUS EVOLA Y EL ZEN, POR CHRISTOPHE LEVALOIS

Se dice que el Zen es la vía espiritual más accesible para occidentales. Compartimos este criterio. No es raro, por tanto, que Evola haya insistido en muchas de sus obras en planteamientos que entran dentro de la temática Zen. En tanto que tradición viva, es posible encontrar a verdaderos maestros zen y procurarse una ayuda y una orientación interior. Por otra parte, la abundancia de literatura zen editada en este momento, permite conocer al menos en su vertiente teórica esta doctrina evolucionada a partir del budismo. Christophe Levalois realiza una breve, pero concisa presentación de los aspectos Zen en la obra de Evola.

IV JULIUS EVOLA Y EL ZEN

En varias obras Evola ha estudiado el Zen, sirviéndose de poemas, textos y fases de maestros Zen para expresar sus ideas. Sin embargo, en la mayor parte del tiempo no se extiende mucho sobre este tema. El autor de "Revuelta Contra El Mundo Moderno" ha escrito más sobre tantrismo o alquimia que sobre el Zen. Solamente algunos artículos han sido dedicados al tema.

Para Evola el Zen representa hoy el budismo original. "El Zen no constituye una "anomalía extremo oriental" del budismo, tal como algunos han pretendido equivocadamente, sino que es una reiteración de los temas y de las exigencias que dan vida al budismo de los orígenes (...)". Igualmente precisa: "Es suficientemente notorio que el Zen en su espíritu, puede ser considerado como un retorno al budismo de los orígenes. El budismo nació como reacción vigorosa contra las especulaciones y los ritualismos vacíos en los cuales la antigua casta sacerdotal india había caído. El budismo hizo tabula rasa con todo esto(...). En los desarrollos subsiguientes del Budismo, la situación contra la cual éste había reaccionado, se reprodujo. El budismo se convirtió en una religión con sus dogmas, sus rituales, su escolástica, sus minuciosas reglas morales. El Zen intervino de nuevo para hacer tabula rasa con todo esto, para colocar en primer lugar lo que había constituido el núcleo vital del Budismo en su forma original, a saber, la conquista de la iluminación, del despertar interior".

Evola, en ocasiones, emplea la palabra "budismo esotérico" para referirse al Zen. Según la Tradición, el Buda lo habría transmitido a un solo discípulo, Mahakashapa, quien abrió un lugar de patriarcas de tentadores de este conocimiento que habían recibido la investigación legítima. En el siglo V d. J.C., Bodhidharma llevó esta enseñanza a China en donde se desarrolló con el nombre de Tch'an, que sufrió una rápida influencia del Taoismo, transcripción de la palabra sanscrita DHYANA (=contemplación), luego pasó a Japón a fines del siglo XII y principios del XIII, gracias a Yosai (Esai en japonés) y sobre todo Dogen.

Por su carácter abrupto, desprovisto de cualquier sentimentalismo, devoción, por su rechazo al formalismo y el conformismo, el Zen apareció como una vía difícil, reservada a una élite. "El Zen debe ser considerado, bajo su aspecto absoluto,

como la doctrina de los iniciados, indica Evola, es decir, válida para personas ya bien orientadas en la vía que conduce al despertar. "La doctrina del despertar" posee un carácter esencialmente iniciático. Por ello no podía aplicarse mas que a una minoría, al contrario del Budismo más tardío, el cual toma la forma de una religión abierta a todos o de un código de moralidad pura y simple". De hecho, la esencia y el fin del Zen, el SATORI, la iluminación, el despertar, no pueden ser expresados. Los KOAN -especie de enigmas que no pueden ser resueltos por la razón -son, a este respecto, característicos. El discípulo debe superar todo lo que es forma, prejuicios, hábitos, clasificaciones, creencias, etc., para encontrar una respuesta. El Zen no tiene concesiones, no promete nada; los maestros dicen: "Practicad" y no hablan nada del despertar sino es bajo una forma velada. "En cuanto al contenido de su experiencia, el Buda guarda silencio, para impedir que, de nuevo, en lugar de actuar, no se entregue al placer de especular y filosofar", explica Evola. Toda palabra, todo escrito, cualquier descripción, son limitadas pues "según lo que dicen los maestros del Zen, el rasgo esencial de la nueva experiencia es la superación del dualismo, dualismo entre el fuera y el dentro, entre el yo y el no-yo, entre lo finito y lo infinito, entre el ser y el no-ser, entre la apariencia y la realidad, entre lo "vacío" y lo "lleno", entre la sustancia y los accidentes, y, paralelamente, la imposibilidad de discernir cualquier valor planteado dualísticamente por la conciencia finita y ofuscada por la particular, hasta límites paradójicos: el liberado y el no-liberado, el iluminado y el no-iluminado, este mundo y el otro mundo, la falta y la virtud, no son más que una sola y misma cosa". Y también: "el estado de la budeidad, no puede ser comprendido más que por quien el mismo es Buda(...)".

Esta apariencia irracional, rebelde a cualquier forma, sedujo mucho a algunos contestatarios, como los beat generation en los años cincuenta: "Puede comprenderse que todo esto haya atraído mucho al joven occidental desarraigado que no soporta ninguna disciplina, que vive a la aventura y le gusta la revuelta". Evola separa cualquier equívoco: "Aquel que precisa que puede encontrar en el Zen la confirmación de una ética que podría equivaler a la libertad, pero que sea intolerante a toda disciplina interior, a toda dirección emanando de las partes superiores de su propio ser, se verá "decepcionado". Igualmente, para quien es un intento de recuperación del Zen por el psicoanálisis, operado por Jung, Evola observa: "(...) Según Jung, el significado verdadero y positivo, no solo de las religiones sino también del misticismo y de las doctrinas iniciáticas, sería cuerael alma, desgarrada y torturada por los complejos; en otros términos, sería cambiar a un neurótico y anormal... lo que encontramos en todas las doctrinas espirituales y tradicionales, es algo completamente diferente. El hombre sano y normal no es aquí el punto de llegada, sino el punto de partida, y son facilitados los medios por los cuales quien lo desea, si tiene verdadera vocación, puede intentar la aventura de superar efectivamente la condición humana(...)". Precisiones netas, sin equívocos para el psicoanálisis y los charlatanes seudoespiritualistas que manipulan una clientela de tarados.

No hay que creer que el adepto al Zen huye del mundo o busca evadirse. Por el contrario,, se trata de reencontrar su su rostro original, "la condición normal". En la alegoría de la captura del búfalo, el interesado está en las primeras imágenes, enteramente preocupado por encontrar, luego amansar, y por fin, subir a lomos del animal. Una vez realizado, el búfalo desaparece, igualmente el hombre; en su lugar, ocupa toda la imagen un círculo. Ultima imagen, el "despertado" dis-

cute con gentes en un mercado, ha vuelto al mundo. Evola, en la “doctrina del despertar”, recupera esta explicación de Sergen-Ishin: “Antes que un hombre se ponga a estudiar el Zen, para él las montañas son montañas y las aguas aguas. Cuando gracias a las enseñanzas de un maestro cualificado, ha tenido la visión interior de la verdad del Zen, para él las montañas ya no son montañas, ni las aguas son aguas. Pero luego, cuando ha llegado verdaderamente al asilo de calma, de nuevo, las montañas son montañas y las aguas, aguas”. “La vida en Japón fue penetrada por el espíritu del Zen, sea la vía de la espada, el Ken-do, la vía del guerrero, Bushido, la vía del thé, de las flores, del tiro con arco, de la poesía(...). Todas las actividades de la vida pueden ser impregnadas por el Zen y, por ello, elevadas a un significado superior, a una “totalidad” y a una “impersonalidad activa”: un sentido de insignificancia del individuo que no paraliza, sino que asegura una calma y un distanciamiento, permitiendo una asunción absoluta y “pura” de la vida(...)”. “El Zen tiende a aportar una estabilidad interior(...)” permitiendo, como dice Lao Tsé “ser un todo en un fragmento”.

Existe en el Zen una búsqueda de la simplicidad, de lo natural, evacuación del razonamiento abstracto, intelectual. “(...) El universo es la verdadera escritura del Zen (...) Arboles, hierba, montañas, corrientes, astros, mar, luna, es con estos elementos que se escriben los textos zen” (...) El Sol se alza, la luna decrece. Altura de las montañas. Profundidad de la mar. Flores primaverales. Fresca brisa estival. Otoño de amplia luna. Copos de nieve invernal. “estas cosas pueden ser demasiado simples para que un observador común les preste atención, pero poseer para el Zen un significado profundo”. El practicante del Zen reencontra la unidad, la intimidad, con la naturaleza, tal como lo expresa este Koan del maestro Taisen Deshimaru:

“El hombre mira a la flor, la flor mira al hombre”.

Estos diferentes aspectos -antiintelectualismo-, ausencia de sentimentalismo, de devoción, rechazo de las formas, abandono del individuo, llamada a la intuición, exigencia de una disciplina interior, no podían sino seducir Evola. Sin embargo, este desconfió siempre del Zen occidentalizado, tal como lo comprenden los modernos, habiendo perdido su fuerza, su altura, su virtud. En cuyo caso se convierte en una forma, una contraimagen suplementaria establecida por el mundo moderno.

Christophe Levalois

HOMENAJE A EVOLA (V) JULIUS EVOLA Y EL CATOLICISMO, POR YVES CHINON

Yves Chinon realiza este análisis sobre las relaciones entre Evola y el catolicismo en el número especial de Totalité por el Xº Aniversario de su fallecimiento. A lo largo de su vida, Evola realizó algunas rectificaciones en su postura en relación al catolicismo, moderándola extraordinariamente a medida que pasaban los años. Ahora bien, ni siquiera en sus últimas obras -en especial en "El Camino del Cínabrio"- reconocía que una barrera le separaba del cristianismo, reconociendo en el catolicismo valores altamente positivos que Chinon resume diestramente.

V JULIUS EVOLA Y EL CATOLICISMO

Julius Evola, a través de su obra, apenas varió su juicio sobre la religión cristiana. “Doctrinalmente el cristianismo se ha presentado como una forma desesperada de Dionisismo. Habiéndose formado en vistas de adaptarse a un tipo humano roto, utiliza como palanca la parte irracional del ser y, en lugar de vías de elevación “heroica”, sapiencial e iniciática, afirma como medio fundamental, la fe, el impulso de un alma agitada y trastornada, movida confundidamente hacia lo suprasensible”.

Una de las características de la religión cristiana, en relación a otras tradiciones, es el centrar su dinamismo sobre la fe y no sobre la iniciación, el proponer una teología una liturgia en lugar de esoterismo. Puede simplemente señalarse que en la tradición cristiana, la fe no es simplemente “impulso del alma”, sino adhesión de la inteligencia.

Preguntarse sobre el análisis del Cristianismo y de la Iglesia Católica en particular, que ha hecho Evola, precisa que no se limite su pensamiento al anticristianismo, sino también que, en un punto de vista cristiano se acoja lo que es susceptible de enriquecer el patrimonio de los cristianos. Si no puede compartirse su pesimismo sobre la situación del catolicismo en las sociedades occidentales, se reconocerá su lucidez en cuanto a una cierta involución, tanto doctrinal como formal, que mina la Iglesia católica desde hace varios siglos. El fin de las instituciones puede ser definido como tendiente a “mantener -y preservara contra los peligros de desmejoramiento y muerte- el conjunto de los bienes en donde cada hombre tome lo que es necesario para su propia salvación y su desarrollo particular” (A. Dauphin Meussier), es una tradición de este fin que marca el estado actual de la institución católica.

Julius Evola piensa que el cristianismo no había podido emerger “si las posibilidades vitales del ciclo heroico romano no hubieran estado agotadas, si la “raza de Roma” no hubiera estado ya prostada en su espíritu y en sus hombres”. Esta visión implica, para nosotros, una metafísica de la historia en la que el cristianismo aparece, no como una contingencia, sino como una nueva era de la historia espiritual de la humanidad. Y, lejos de enfrentarse, los préstamos realizados por la nueva religión naciente a la “tradición opuesta -elementos romanos y clásicos

pre-cristianos” pueden aparecer como una fuerza del cristianismo. Este proceso de integración de los temas y símbolos “paganos” siempre ha sido comprendida por los teólogos católicos como volviendo más eminente el papel de recapitulación operado por el Cristo.

En “El misterio del Grial y la Tradición Gibelina del Imperio”, Evola rechaza hacer una relación que llevaría lo superior a lo inferior; y toda su obra atestigua que el juicio que ha llevado sobre el cristianismo y sus realizaciones históricas jamás ha sido una aproximación reduccionista o positivista. Por el contrario, sobre el plano ético, por ejemplo, ha lamentado que el cristianismo no tome medida de su ambición: “(...) El equívoco del cristianismo ha consistido en querer situar los valores ascéticos en la base de una moral destinada a todos”. ¿Cómo una concepción del hombre y de la historia tradicional, que pide al hombre superarse, que tiende a una realización superior del hombre, puede pretender ser, sin embargo, universalista y pretender dirigirse a todos y cada uno?. Tal es quizás la mayor debilidad del cristianismo según Evola. Es esta misma problemática de apertura y acceso lo que está en juego en el carácter esotérico o no del cristianismo. Gue non negaba con tanta más fuerza la existencia de un “cristianismo esotérico” (es decir, un cristianismo cuyo único sentido y valor estuviera en el esoterismo). Esta distinción, para no ser obsoleta, no nos parece, sin embargo, satisfactoria, pues pone percibido mejor, que la determinación del carácter tradicional del cristianismo no debía estar en sus valencias esotéricas supuestas y en su capacidad para encontrarlas, sino, de forma más general, en los valores y en la ética que el cristianismo había puesto adelante, y era CAPAZ de poner adelante.

Por lo demás esta querella nos parece superflua si se examina atentamente lo propio de la teología, de la liturgia y de la moral cristinos. P. Warcollier ha distinguido dos acepciones para la noción de esoterismo; esto aclara singularmente nuestro propósito: “Yo me pregunto si no hay una especie de confusión concerniente al esoterismo, y si este término no cubre dos nociones que habría que distinguir. De una parte habría una especie de método secreto que permite alcanzar cierto fin, de otra, un conocimiento efectivo adquirido por cierta experiencia espiritual”. Se propone llamar ENDOTERISMO a este segundo sentido de la palabra esoterismo y nos parece que no es más que en el otro que puede hablarse, a pesar de un hábito contrario y justificado, de un “esoterismo cristiano”. Esoterismo que no es aquí un conocimiento oculto, enseñado a un pequeño número por iniciación, sino un conocimiento accesible a todos, si se hace esfuerzo por adquirirlo mediante una experiencia espiritual. Esta experiencia se expresará probando por allí su autenticidad y su tradición -mediante símbolos, un lenguaje imaginado y también, por la santidad del tipo de vida.

Evola, además, en el debate sobre el universalismo predicado por el cristianismo, no coloca adelante la necesidad de un esoterismo, en el sentido de conocimiento oculto, para salvaguardar la doctrina tradicional del cristianismo, sino más bien la elección de los que son llamados a TRANSMITIR esta doctrina tradicional.

Para concluir, no podemos más que hacer nuestro el voto de Evola en “Rostro y Máscara del Espiritualismo contemporáneo”, voto que teme no ser más que un sueño:

“Un catolicismo que se elevaría al nivel de una tradición verdaderamente universal, mínima y perenne, en duda la fe podría integrarse en una realización metafísica, el símbolo en una vía de despertar, el rito y el sacramento en una acción de poder, el dogma en la expresión de un conocimiento absoluto e infalible, por no humano, y como tal, viviente en los seres, liberados de los lazos terrestres a través de un ascetismo, donde el pontificado revestiría su función mediadora primordial; tal catolicismo podría entonces suplantar todo “espiritualismo” presente y futuro”.

En su precisión y su gran justeza, estas líneas nos parecen definir perfectamente lo que podría caracterizar una restauración del catolicismo. Restauración, pues el cristianismo de la Edad Media o el de la Contrarreforma del Siglo XVII, no estaban tan alejados del voto de Evola.

HOMENAJE A EVOLA (VI) JULIUS EVOLA Y EL ISLAM, POR CLAUDIO MUTTI

Evola fue un perfecto conocedor del Islam en la que ve una "revelación tradicional", la última, A su vez, Claudio Mutti, une a su condición de perfecto conocedor de la obra de Evola, un conocimiento directo de la tradición islámica que comparte y ejerce. La única precisión que podemos añadir es que no existe mucha relación entre el Islam como doctrina tradicional y el sufismo como versión metafísica, con los actuales movimientos de masas o formaciones terroristas que se reclaman "islamistas" y que están viciadas de partida por elementos que nada tienen que ver con la tradición.

VI JULIUS EVOLA Y EL ISLAM

El estudio de la tradición islámica diseñado por Evola en "Revuelta contra el mundo moderno", no ocupa más que unas pocas páginas, pero presenta con suficiente relieve los aspectos del Islám que permiten, en la perspectiva evoliana, caracterizarla como una "tradición de un nivel superior no solo al hebraísmo, sino también a las creencias que conquistaron Occidente".

En primer lugar, Evola, en efecto, señala que el simbolismo del Islam indica claramente una relación directa de esta forma tradicional con la Tradición primordial, de forma que el Islam es independiente del judaísmo y del cristianismo, religiones de las que, por otra parte, rechaza los temas específicos (pecado original, redención, mediación sacerdotal, etc.):

"Al igual que en el hebraísmo sacerdotal, el elemento central está constituido por la ley y la tradición, en tanto que fuerzas formadoras, a las cuales las capas ARABES de los orígenes, facilitaron sin embaargo una materia mucho más pura, más noble y la impronta del espíritu guerrero. La ley islámica, SARYAH, es la ley divina; su base, el Corán, es considerado como la palabra misma de Dios -KALAMALAH- como una obra no humana, un libro "increado", existente AB AETERNO en los cielos. Si el Islam se considera como "religión de Abraham" e incluso ha querido hacer de éste el fundador de la Kaaba -donde reaparece la "piedra", el símbolo del "Centro"- no es menos cierto que afirma su independencia respecto del hebraísmo y del cristianismo, que el centro de la Kaaba conteniendo el símbolo en cuestión tiene orígenes lejanos preislámicos, difíciles de determinar y que, en fin, el punto de referencia de la Tradición esotérica islámica es la misteriosa figura del Khidr, considerada como superior y anterior a los profetas bíblicos. El Islam rechaza el tema característico del hebraísmo, que se convertirá, en el cristianismo, en dogma y base del misterio crístico: mantiene, sensiblemente debilitado, el tema de la caída de Adán, sin deducir, sin embargo, la noción de pecado original: Ve en éste una "ilusión diabólica", TALBIS IBLIS. En cierta forma, incluso, este tema es invertido, la caída de Satan -iblis o Shaitan- era atribuida en el Corán (XVIII, 48), al rechazo de este a postrarse ante Adán, con los ángeles. Así se encuentran rechazadas a la vez las ideas centrales del

cristianismo, la de un redentor o salvador y la idea de una mediación ejercida por una casta sacerdotal".

Pureza monoteísta absoluta, exenta de toda huella de antropomorfismo y de politeísmo, integración de cada dominio de la existencia en un orden ritual, ascesis de la acción en términos de JINAD, capacidad de modelar una raza del espíritu, tales son, sucesivamente, los aspectos del Islam que llaman la atención de Evola:

"Concibiendo lo divino de una forma puramente monoteísta, sin "Hijo", sin "Padre", sin "Madre de Dios", todo musulmán aparecía directamente relacionado a Dios y santificado por la luz, que impregna y organiza en un conjunto absolutamente unitario todas las expresiones jurídicas, religiosas y sociales de la vida. Tal como ya hemos tenido ocasión de señalar, la única forma de ascesis concebida por el Islam de los orígenes fue la de la acción, bajo la forma de JIHAD, de "guerra santa", guerra que, en principio, no debe nunca ser interrumpida hasta la completa consolidación de la ley divina. Y es precisamente a través de la guerra santa, y no por una acción de predicación y apostolado, que el Islam conoció una expresión rápida, prodigiosa y formó, no solo el imperio de los califas, sino sobre todo la unidad propia a una raza del espíritu -UMMA- la "nación islámica".

El Islam, en fin, observa Evola, es una forma tradicional completa, en el sentido de que está dotada de un exoterismo viviente y operativo que puede facilitar, a quienes poseen las cualificaciones necesarias, los medios para alcanzar una realización espiritual que supere el objetivo exotérico de "salvación":

"En fin (...) el Islam presenta un carácter particularmente tradicional, completo, y acabado, por el hecho que el mundo de la SNARYAN y de la SUNNA, de la ley exotérica y de la tradición, encuentra su complemento, menos en una mística que en verdaderas organizaciones iniciáticas -TURUQ- detentadoras de la enseñanza esotérica, el TA'WIL, y de la doctrina metafísica de la Identidad suprema, TAWHID. La noción de MA'SUM, frecuente en estas organizaciones y, en general, en la SHYA, noción relativa a la doble prerrogativa del ISMA, o infalibilidad doctrinal, y de la imposibilidad, para los jefes, los Imanes visibles e invisible y los MUJTHAID, de ser salpicados por falta, corresponde a la actitud de una raza que permanece intacta y formada por una tradición de un nivel superior no solo al hebraísmo, sino también a las creencias que conquistaron Occidente".

Entre todos estos temas, aquel al cual es el más directamente sensible, la "ecuación personal" de Evola es evidentemente la acción sacralizada. La mirada de Evola se fija pus en la noción de JIHAD y en su doble aplicación, conforme al célebre HADITH: "Henos aquí de la pequeña a la gran guerra santa". Este HADITH, que facilita el título a un capítulo de "Revuelta contra el Mundo Moderno" ("La gran y la pequeña guerra santa"), es así comentado por Evola:

"En la tradición islámica se distinguen dos guerras santas: la "gran guerra santa" -EL JIHADOL AKBAR- y la "pequeña guerra santa" -EL JINADUL ACGHAR- conforme a una palabra del profeta que, de regreso de una expedición guerrera, declaró: "Henos aquí venidos de la pequeña a la gran guerra santa". La "gran guerra santa" es de orden interior y espiritual; la otra es la guerra material, la que se

libra en el exterior contra un pueblo enemigo, en vistas particularmente a incluir pueblos "infiles" en el espacio regido por la "ley de Dios", DAR-AL-ISLAM.

"La "gran guerra santa" es sin embargo, a la "pequeña guerra santa", lo que el alma es al cuerpo, y es fundamental, para comprender el ascetismo heroico o "vía de la acción", el comprender la situación donde las dos caras se confunden, la "pequeña guerra santa", se vuelve el medio por el cual se realiza una "gran guerra santa" y, viceversa, la "pequeña guerra santa" -la guerra exterior- convirtiéndose casi en acción ritual que expresa y atestigua la realización de la primera. En efecto, el islam ortodoxo no concibe en el origen más que una sola forma de ascetismo: la que se relaciona precisamente el JIHAD, a la "guerra santa".

"La "gran guerra santa" es la lucha del hombre contra los enemigos que lleva en sí. Más exactamente, es la lucha del principio más elevado en el hombre contra todo lo que hay de simplemente humano en él, contra su naturaleza inferior, contra lo que es impulsado desordenado y ligazón material".

La doctrina islámica de la "pequeña" y de la "gran guerra santa" ocupa en la obra evoliana una posición privilegiada y adquiere un valor paradigmático; ejemplifica, en efecto y representa la concepción general que el mundo de la Tradición refiere a la experiencia guerrera y, más ampliamente, a la acción como vía de realización. Las enseñanzas concernientes a la tradición guerrera de diversos medios tradicionales son pues contempladas a la ley de su coincidencia esencial con la doctrina del JIHAD y están expuestos en ayuda de una noción que es también de derivación islámica: la noción de la "Vía de Dios" (SABIL ALLAN):

"En el mundo del ascetismo guerrero tradicional, la "pequeña guerra santa", es decir, la guerra exterior, añade o se encuentra incluso prescrita como vía para realizar esta "gran guerra santa", y ello por que, en el Islam, "guerra santa" -JIHAD- y "vía de Allá" son frecuentemente empleados como sinónimos. En este orden de ideas, la acción tiene rigurosamente la función y el fin de un rito sacrificial y purificador. Los aspectos exteriores de la aventura guerrera provocan la aparición del "enemigo interior" que, bajo la forma de instinto animal de conservación, de miedo, de inercia, de piedad o pasión, se revuelve y opone una resistencia que el guerrero debe vencer, cuando desciende en el campo de batalla para combatir y vencer al enemigo exterior o al "barbaro".

"Naturalmente, todo esto presupone la orientación espiritual, la "justa dirección" -NIYYAH- hacia los estados supraindividuales del ser simbolizados por el "cielo", el "paraíso", los "jardines de Allá" y demás: dicho de otra forma, la guerra pierde su carácter sagrado y se degrada en aventura salvaje donde la exaltación se sustituye al heroísmo verdadero y donde dominan los impulsos desencadenados del animal humano".

Evola refiere (en la traducción de Bonelli, ligeramente retocada por él) toda una serie de fragmentos coránicos relativos a las ideas del JIHAD y de la "vía de Allá"; se trata de los versículos siguientes, que citamos según la numeración de Bonelli y en el mismo orden en que están presentados en "Revuelta contra el mundo moderno": IV,76; II,186; II,187; XLVII,37; XLVII,4; XLVII,38; XLVII,40; IX,38; IX,52; II,212-213; IX-88-89; IX-90; XLVII,5-7. Además de estos versículos son citados, a título de ejemplo e ilustración, dos máximas: "El paraíso está a la

sombra de las espadas" y "La sangre de los héroes es más próxima de Dios que la tinta de los filósofos y las plegarias de los devotos".

Antes de pasar a las formulaciones conferidas a la doctrina de la "guerra santa" en los medios tradicionalistas no islámicos (sobre todo en la India y en el cristianismo medieval), Evola establece una analogía entre la muerte que conoce el MUJAJID y la MORS TRIUNPAHALIS de la tradición romana; este término es vuelto a utilizar más adelante, cuando trata de la capacidad de "inmortalización atribuida a la victoria guerrera por algunas tradiciones occidentales y la pone en relación con la tradición islámica, según la cual "los guerreros muertos en combate no están verdaderamente muertos". Un versículo coránico es citado a título de ilustración: "No llameis muestras a los que cayeron en la vía de Dios; no, por el contrario ellos viven, aunque no lo percibáis" (II,149); el paralelo es encontrado en este texto de Platón (Rep,468e), "algunos muertos en guerra forman uno con la "raza de oro" que, según Hesíodo, jamás murió, sino que subsiste y vela".

En "Revuelta...", se trata otro tema que permite ciertas referencias a la doctrina del Islám: en el capítulo "La Ley, el Estado, el Imperio". Observando que "hasta en la civilización medieval, la rebelión contra la autoridad y la ley imperial fue asimilada a la herejía religiosa y los rebeldes fueron considerados, no menos como herejes, como enemigos de su propia naturaleza, contraviniendo la ley de su esencia", Evola recuerda la presencia de una concepción análoga en el Islam y remite al lector a la IV Sura del Corán, V,111. Otra aproximación es igualmente establecida entre la concepción romano-bizantina, de una parte, que opone la ley y la PAX del ecumenismo imperial al naturalismo de los bárbaros -afirmando al mismo tiempo la universalidad del derecho-, y la doctrina islámica, de otra, ya que se encuentra en esta "sobre una base análoga (...) la distinción geográfica entre el DAR-IL-ISLAM, o tierra del Islám, gobernada por la ley divina, y el DAR AL-HARB, o "tierra de guerra", por que en ella viven los pueblos que deben ser integrados en la primera, gracias al JIHAD, a la "guerra santa".

En el primero capítulo, evocando la función imperial de Alejandro Magno, vencedor de los hordas de Gog y Magog, Evola remite a la figura coránica de Dhu'l-Carmayn, generalmente identificado con Alejandro y con lo que dice la Sura XVIII del Corán.

Las analogías existen entre algunos aspectos del Islám y los elementos correspondientes de otras tradiciones son señalados igualmente en "El Misterio del Grial"; pero mientras que en "Revuelta" se trata de puros paralelismos doctrinales -en donde se comparan al Islam formas tradicionales que frecuentemente no han tenido contacto con el mundo musulmán-, en el "ensayo sobre la idea imperial gibelina", las similitudes entre el Islam y templarismo son, por el contrario, insertas en el marco concreto, histórico, de las relaciones mantenidas por representantes del esoterismo cristiano e islámico.

"Se acusa a los templarios, además, de tener pactos secretos con los musulmanes y de estas más próximos de la fe musulmana que de la cristiana. Es necesario interpretar esta última indicación teniendo en cuenta el hecho de que la anti-critolatría era igualmente una de las características del islamismo. En cuanto a las "inteligencias secretas" deben parecerse como sinónimos de un punto de vista menos sectario, más universal, es decir, más esotérico que el del cris-

tianismo militante. Las cruzadas, donde los Templarios y, de manera general, la caballería gibelina jugaron un papel fundamental, crearon a pesar de todo, a diversos efectos, un puente supratradicional entre Oriente y Occidente. La caballería cruzada terminó por encontrarse ante una réplica de sí misma, es decir, de guerreros con la misma ética, las mismas costumbres caballerescas, los mismos ideales de una "guerra santa" y, además, referencia esotéricas similares"

Luego, Evola pasa a una descripción sumaria de lo que llama, impropriamente, por los demás, "La Orden árabe de los ismaelitas", a saber, el movimiento heterodoxo de origen chiita que estuvo muy ligado a los Templarios:

"Es así como a los templarios correspondió exactamente, en el Islam, la orden árabe de los Ismaelitas, que se consideraba también como "guardianes de Tierra Santa" (igualmente en el sentido esotérico, simbólico) y tenían una doble jerarquía, una oficial y la otra secreta. Y esta orden, con su doble característica a la vez, religiosa y guerrera, corrió el peligro de conocer un fin análogo a la de los templarios y por un motivo similar: su fondo iniciático y la afirmación de un esoterismo que despreciaba la letra de los textos sagrados. Es igualmente interesante constatar que, en el esoterismo ismaelita, reaparece el tema mismo de la leyenda imperial gibelina: el dogma islámico de la "resurrección (QIYMA) es aquí interpretado como la nueva manifestación del jefe supremo (IMAN) vuelto invisible durante el llamado "período de ausencia" (GHAIBA); pues el Imán, en un momento dado, había desaparecido, sustrayéndose a la muerte, pero sus sectarios quedaron obligados a jurarle fidelidad y sujeción, como al mismo Alá".

El esoterismo islámico es definido por Evola como doctrina que llega incluso a "reconocer en el hombre la condición en la cual lo Absoluto se vuelve consciente de sí mismo y que profesa la doctrina de la "Identidad Suprema" si bien el Islám aparece como:

"Un claro ejemplo de un sistema que, aunque incluyendo un dominio estrictamente teísta reconoce una verdad y una vía de realización más elevadas, los elementos emocionales y devocionales, el amor y todo lo demás pierden aquí (...) todo significado "moral" y todo valor intrínseco y adquiere solamente la de una técnica entre otras".

El esoterismo islámico, con las enseñanzas de sus maestros y su universo de nociones y símbolos, facilitaron a Evola los ejes y referencias de cierta importancia. En lo que respecta a símbolos y nociones, es preciso subrayar la importancia acordada en la obra evoliana a la función polar. Tal como explica Evola "en el Próximo Oriente" (sería más correcto decir, en Islam), "el término QUTB, "polo", ha designado, no solo al soberano, sino, de forma más general, a aquel que dicta la ley y es el jefe de la tradición de un cierto período histórico". (Para ser preciso, digamos que el QUTB representa la cúspide de la jerarquía iniciática). Todo un capítulo de "Rivolta", el tercero de la primera parte, reposa sobre esta función tradicional y emplea precisamente los términos "polo" y "polar"; lo extraño es que no contiene ninguna referencia explícita a la tradición islámica. Por lo que se refiere a los maestros del esoterismo islámico, en la obra de Evola se mencionan a Ibn'Arabi, Hallag, Rumi, Hafeg, Ibn'Ata, Ibn Farid, Altar.

La primera mención de Ibn Arabi, ASHSHAYKH AL-AKBAR (ODOCTOR MAXIMUS), aparece en una glosa de "Introducción a la Magia" que no está firmada, pero que ciertamente es debida a Evola: se cita "el caso de Ibn'Arabi", a fin de ilustrar la "inversión de los papeles en relación al Estado donde, la dualidad siendo creada la imagen divina encarnando el Yo superior es ante la mística como otro ser". Para profundizar esta idea, Evola recurre a una enseñanza de Tacawwuf:

"Es interesante señalar que hay en el esoterismo islámico un término técnico para indicar este cambio: SHATH, SHATH, significa, literalmente precisamente "intercambio de roles", y expresa el momento en que la mística ABSORBE la imagen divina, la siente como estando en sí, y siente a sí mismo, por el contrario, como otro y habla en función de ella. En el Islam se indican incluso varios signos ciertos para reconocer en qué casos el SHATH ha tenido lugar objetivamente, que no se trata de un simple sentimiento de la persona en cuestión".

Luego, recuerda que "el fin de El Hallaj, que es sin embargo considerado como uno de los principales maestros del Islam esotérico (sufismo)" fue una consecuencia de la divulgación del secreto que se refiere a la realización de la condición más elevada. Evola vuelve sobre este punto en otro lugar de su obra cuando escribe:

"En realidad, si algunos iniciados de los que nadie negaba la cualificación fueron condenados y en ocasiones incluso muertos (el caso típico más frecuentemente recordado es el de Al Hallag en Islam), esto se produjo por que había abandonado la regla del secreto; no se trataba pues de herejía, sino de razones prácticas y pragmáticas. Una máxima dice a este respecto: "Que el sabio no turbe con su sabiduría al ignorante".

La otra breve alusión a Ibn Arabi, contenida en la misma obra colectiva, es también debida a Evola ("Ea"), que en el texto llamado "Esoterismo y mística cristiana", señala que falta en el ascetismo cristiano, a pesar de la disciplina del silencio, "la práctica del grado más interiorizado de esta disciplina que no consiste solo en poner término a la palabra hablada, sino también a la pensada (el hecho de "no hablar consigo mismo", dice Ibn Arabi)".

En "Metafísica del Sexo", tras haber revelado que, en el Islam, "Ley destinada a quien vive en el mundo y no al asceta" está ausente "la idea de la sexualidad como algo culpable y obsceno" hasta el punto de que antes de unirse sexualmente a la mujer, el hombre pronuncia la fórmula ritual "Bismillahi'r-Rhamcim'r Rhim" ("En nombre de Allá Misericordioso y Clemente") Evola recuerda que Ibn Arabi:

"habla incluso de una contemplación de Dios en la mujer, en una ritualización de la sexualidad, conforme a valores metafísicos y teológicos".

Siguiendo dos largas citas de los FUCUS AC-HHIKAM, en la traducción debida a Titus Burckhart, presenta esta conclusión:

"En esta teología sufista (sic) del amor, se debe ver solo la amplificación y elevación a una conciencia más precisa del mundo ritual con el cual el hombre de esta civilización ha asumido más o menos distintamente y vivido las relaciones conyugales en general, partiendo de la santificación que la ley coránica confiere

al acto sexual en un régimen no solo monógamo, sino también polígamo. De aquí nace también el sentido particular que puede revertir la procreación, entendida precisamente como la administración de la prolongación del poder creador divino existente en el hombre”.

Otro fragmento del “Fucua al-hikan” ilustre en “Metafísica del sexo”, la “clave de la técnica islámica”, la cual consiste en asumir “la disolución a través de la mujer” en tanto que símbolo de la extinción en la divinidad. Al mismo orden de ideas se refiere el significado de las “Experiencias entre los árabes” de Galles, un capítulo de “Introducción a la magia” del que Evola cita algunos extractos relativos a las “prácticas orgiásticas con finalidad mística (...) que atestatan (...) el año árabe-persa”.

En lo que Renini dice de la danza (“Aquel que conoce la virtud de la danza vive en Dios por sabe como mata el amor”), Evola distingue otra “clave” de las técnicas iniciáticas islámicas:

“La clave de las prácticas de una cadena, o escuela, de mística islámica, que a continuado a través de los siglos y que considero Gelaleddin Rumi como su maestro”.

En la poesía del sufismo árabe-persa, conocido por ella a través de la antología debida a Moreno, Evola reencuentra temas que, por su “metafísica del sexo”, no están carentes de interés: la aplicación, por ejemplo, del simbolismo masculino al alma del iniciado, si bien:

“la divinidad (...) es considerada como una mujer: no es la “esposa celeste”, sino la “prometida” o “amante”. Así por ejemplo se da en Athas, Ibn Farid, Geladdim el Remi, etc”.

Se encuentra igualmente la idea del amor como “fuerza que mata” al yo individual”, idea descubierta en Remi y Ibn Farid.

A una técnica característica del sufismo, el “Dhrkr”, está consagrada una glosa de “Introducción a la Magia” que creemos poder atribuir a Evola. Esta muestra en particular la correspondencia entre una tal técnica islámica y el “Mantra” hindú y la repetición de los nombres divinos practicadas por el iniciado. Al mencionar esta técnica, cita a Al-Ghagali, del que Evola ha debido leer extractos en alguna traducción europea por que algunas afirmaciones de este maestro son citados en otras páginas, atribuible a Evola, de la misma obra.

* * * * *

Mucho más enriquecedor fue el encuentro entre Evola y el hermetismo islámico: de hecho, el autor más citado en su obra es Geber. A propósito del papel jugado por los hermetistas islámicos del Islám, Evola escribe:

“Entre el VIIº y el XIIº siglo se advierte que (la tradición hermético-alquímica) existía entre los árabes que, a este respecto también, vivieron de intermediarios para la recuperación, por Occidente, de una herencia más antigua que la sabiduría precristiana”.

En su estudio más especialmente consagrado a la tradición hermética, Evola utiliza numerosas citas extraídas de textos musulmanes recogidos por Berthelot y Manget. Privilegió, como hemos dicho, a Geber: pero esto no tiene nada raro habida cuenta de la enorme amplitud del “Corpus” geberiano; RAgí es igualmente mencionado y un cierto número de libros anónimos son citados, entre los cuales la célebre “Turba Philosopharum”, traducido al italiano en el 2º vol. de “Introducción a la Magia”. De la “Turba” Evola dice que se trata de “uno de los textos hermético-alquímicos más antiguos”; en realidad, J. Ruska ha demostrado de manera irrefutable en 1931, año en que aparece “La Tradición Hermética”, el origen árabe del texto en cuestión.

Como se sabe, gran parte de la obra de Evola se basa en las enseñanzas tradicionales convertidos en accesibles para el mayor número tras la exposición hecha por Guenon. Evola se ha apoyado en gran parte en este último, recuperando concepciones que, estaban desarrollándose y adaptándose frecuentemente a su propia “emoción personal”. Habida cuenta de la pertenencia de Guenon al Islám y de la filiación islámica de algunas enseñanzas fundamentales, perceptibles en la obra de Guenon, no está fuera de lugar considerar lo que escribe Evola en cuanto a la integración de Guenon en la tradición islámica:

“Guenon estaba convencido de que, a pesar de todo, subsistían en Oriente, grupos iniciáticos de la Tradición”. Sobre el plano práctico, mantuvo sobre todo contactos con el mundo musulmán donde los filones iniciáticos (sufis e ismaelitas) continuaban ejerciendo paralelamente a la tradición exotérica (es decir, religiosa). Y se islamiza a ultranza. Habiéndose establecido en Egipto recibió el nombre de “Sheick” Abdel Wahûd (sic) Yasha (sic) e incluso la nacionalidad egipcia. Se casó en segundas nupcias con una árabe”.

“En el caso de Guenon está aproximación (iniciática) se ha debido principalmente realizarse -como hemos dicho- con “cadenas” islámicas. Pero a aquel que no tiene inclinación a remitirse a musulmanes u orientales, Guenon no propone gran cosa”.

El “caso Guenon” ha obligado pues a Evola a admitir que existen, aún hoy, a pesar de todas las posibilidades de aproximación iniciática, pero en las condiciones actuales, la elección del Islám es prácticamente obligatorio.

Admitir tal idea no es más que una reiteración de lo que afirmaba precedentemente:

“Se podría añadir a esto un dato islámico propio a la corriente iniciática ismaelita. El Iman, el jefe supremo de la Orden, manifestación de un poder de lo alto, por excelencia se ha “ocultado”. Se espera que reaparezca, pero esta época sería la de su “ausencia”.

“En nuestra opinión, todo esto no quiere sin embargo decir que no haya organizaciones iniciáticas en el sentido tradicional del término. Es cierto que existen aún, aunque Occidente no esté en absoluto afectado y haga falta, en este terreno, volver los ojos hacia el mundo musulmán, Oriente”.

Podría observarse que Evola ha confundido la Shia “duodécima” con una ramificación particular del movimiento ismaelita. Igualmente Evola parece creer que el

Iman es el "jefe supremo de la orden", tanto en las perspectivas ismaelitas como en la de las que sse llama "dodecimanos" y esto podría ser también una grave inexactitud ya que para la Shia "duodeciman", el Iman es, en tanto que sucesos del profeta, el "jefe supremo" de toda la comunidad. Pero no es esto lo que a nuestros ojos nos interesa. Lo importantet, por el contrario, es que Según Evola, la experiencia iniciática es aun posible en nuestros día.

Un problema evocado, por Evola, en este contexto, remite a la relación existente entre los centros iniciáticos y el curso de la historia, formulado como sigue:

"(...) El curso de la historia es generalmente interpretado como una involución y una disolución. Frente a las fuerzas que actúan en ese sentido ¿cual es la posibilidad de los centros iniciáticos?".

Este problema implica igualmente al Islam:

"Por ejemplo, es cierto que actúan en tierra de Islam organizaciones iniciáticas (los sufis), pero su presencia no ha impedido del todo la "evolución" de los países árabes en una dirección antitradicional, progresista y modernista, con todas las consecuencias inevitables de este fenómeno" .

Tal cuestión había sido planteado por Evola, en el marco de una "correspondencia con Titus Burckhardt", investigador bien conocido relacionado con el esoterismo islámico, el cual con conocimiento de causa, le había "hecho notar que las cualidades de este género (J. E. tradicionales) subsistían en las regiones no europeas" (Burkhard vivía, por otra parte, en su país musulman). Ignoramos si y como el investigador suizo había respondido a las objeciones de Evola, en lo que a nosotros respecta, podríamos hacer observar ante todo que los "países árabes", no constituyen, sobre el plano de la población, más que la décima parte del mundo musulmán, de forma que no es correcto hacer coincidir su "evolución" con el desarrollo de la situación general de la UMMAH. En segundo lugar -y esto, podemos observarlo mucho mejor en nuestros días que en tiempos de Evola- se asiste en el interior ellos mismos, a un "despertar del Islam" que parece anuncia una inversión de las tendencias. En fin, cuando incluso "los centros iniciáticas (sufis)" no se opondrían por su acción al proceso general de decadencia, sería sin embargo arbitrario afirmar que su función es ilusoria. De hecho, la aproximación a centros iniciáticos -de los que procede toda transmisión regular de influencias espirituales- constituye la única solución posible para cualquiera que intente reaccionar contra las tendencias involutivas del mundo moderno. Tendencia inexorable al estar sometida a las leyes cíclicas que rigen la manifestación. Lo propio de la relación con un centro iniciático -y gracias a él al centro supremo- es asegurar la continuidad en la transmisión de influencias espirituales en toda la duración del presente ciclo de la humanidad y permitir pues la participación en el mundo del espíritu hasta el final del ciclo. En tal perspectiva lo propio del proceso de involución es revelarse "ilusorio": de hecho éste no afecta más que a la manifestación, la cual, habida cuenta de su carácter fundamentalmente contingente, no representa nada ante lo absoluto.

Claudio Mutti

ENTREVISTA A CLAUDIO MUTTI: SOBRE JULIUS EVOLA

Claudio Mutti es uno de los principales especialistas en Evola en Italia, a lo que se une su interés por lasc ulturas del Este Europeo, especialmente la rumana y la húngara. Esta entrevista fue publicada en la revista chilena "Ciudad de los Césares" y ha sido reproducida en varias webs, entre otras la propia gestionada por Claudio Mutti. La entrevista resulta interesante en la medida en que plantea algunos de los problemas de los seguidores de Evola en Italia, en particular de Giorgio Fredda, autor de "La Desintegración del Sistema", especie de manifiesto político (muy discutible por lo demás), insirado en "Cabargar el Tigre".

ENTREVISTA A CLAUDIO MUTTI: SOBRE JULIUS EVOLA

(La labor literaria de Claudio Mutti, comprende investigaciones sobre Tradición y política; como este libro, donde trata las relaciones entre el historiador de las religiones Mircea Eliade con el movimiento místico nacionalista rumano "Guardia de Hierro")

¿Cómo ha conocido la obra de Julius Evola?

Leí Revuelta contra el mundo moderno cuando tenía dieciocho años. Fue un dirigente de la sección italiana de Jeune Europe, organización en la que militaba por aquel entonces, quien me dio una copia del libro. El pragmatismo de Jean Thiriart y su concepción maquiavélica de la política no nos satisfacían del todo, así que en nosotros, jóvenes "nacionaleuropeos" de hace cuarenta años, permanecía viva la exigencia de una visión integral del mundo y de una auténtica consagración de la acción política. La obra de Evola representó por tanto, para mí al igual que para otros, la puerta de acceso a una Weltanschauung espiritualmente fundada.

¿En qué consiste la importancia de Julius Evola para el mundo occidental?

En primer lugar, es preciso despejar el terreno del equívoco que tal sintagma ("mundo occidental") supone inevitablemente. Si bien es cierto que en los siglos pasados una "civilización occidental" ha existido efectivamente, hoy la misma denominación sirve para indicar una Zivilisation spengleriana que, aparte de extenderse sobre un área geográfica mucho más amplia, teniendo su propio epicentro y paradigma en los Estados Unidos de América, se configura como una verdadera pseudoreligión idolátrica, cuyos dogmas principales son el Mercado, los Derechos Humanos y la Democracia. De este modo, Occidente - este Occidente que ha adquirido dimensiones casi planetarias- es la más monstruosa manifestación de lo que, evolianamente, podemos llamar la Antitradición. Tanto Europa como América Latina pueden extraer de la obra de Evola, y de su llamada al valor fundamental de la Tradición, los puntos de referencia esenciales para su redespertar y para una lucha coherente contra esta "civilización occidental" innatural y antihumana.

Usted ha defendido la controvertida lucha llevada a cabo por el autor de la Desintegración del sistema, Giorgio Freda, que, por su radicalismo revolucionario, cumplió una larga condena de prisión. ¿Puede explicarnos el porqué de esta defensa?

En 1969, cuando el fenómeno de la revuelta estudiantil inducía a muchos a creer que la movilización para la destrucción del sistema burgués había comenzado, Freda consideró un deber dirigirse a los jóvenes nacionalrevolucionarios para replantearles los principios del verdadero Estado. Hasta entonces, en la Italia de la posguerra, los defensores de la doctrina "tradicional" del Estado no habían salido del verbalismo académico y nostálgico o habían descendido a la arena política alineándose al servicio de las retaguardias burguesas, usando el evolionismo como burda coartada para sus opciones reaccionarias. Con La desintegración del sistema, en cambio, la doctrina tradicional del Estado era presentada en su oposición integral e irreducible al mundo burgués. La misma organización comunista del "Estado popular" teorizado por Freda se veía como una terapia de emergencia que se hacía indispensable para la eliminación del homo oeconomicus: remedio homeopático en función de "la restauración de lo humano" en una viril Rangordnung. La larga persecución a la que Freda ha sido sometido, más allá de los pretextos judiciales formales, se explica precisamente por su compromiso radical de soldado político. Por tanto, he considerado que por mi parte era un deber emprender una acción de solidaridad militante.

El acercamiento entre los escritores tradicionalistas puros (Guénon, Lovinescu, Vâlsan, etc.) y algunas personalidades más bien políticas o "metapolíticas" (Evola, Codreanu, Wirth) ha constituido una constante en sus trabajos. Sin embargo, mientras los primeros proponen una lucha interna, es decir la Gran Jihâd, los segundos parecen perderse en la contingencia de una batalla externa... ¿Cuál es su opinión al respecto?

En el contexto de la obra evoliana, la doctrina de "la Pequeña y la Gran Guerra Santa" ocupa una posición muy importante. Enunciando tal doctrina, que es designada mediante una expresión extraída de la terminología islámica (Al-jihîd al-akbar, Al-jihîd al-akbar), Evola retoma la concepción de la acción que caracteriza toda visión tradicional: la acción se encuentra "conforme al orden" cuando ésta es ritualmente consagrada y se convierte en una vía para la realización espiritual. El acercamiento del que usted habla corresponde, por tanto, a una complementariedad: quienes usted define como "escritores tradicionalistas puros" nos proporcionan las indicaciones necesarias para comprender, mientras las personalidades políticas o metapolíticas representan la acción política o cultural a un nivel que no es en absoluto el de la pura contingencia.

Usted dirige las Ediciones "All'insegna del Veltro", que han publicado material de gran valor tanto desde el punto de vista espiritual como metapolítico. ¿Cuáles son las nuevas obras que piensa editar? ¿Qué proyectos tiene al respecto?

Las ediciones "All'insegna del Veltro" han publicado, desde 1978 hasta hoy, cien libros. Este año ha sido inaugurada una nueva colección editorial, en la que tendrían cabida obras de geopolítica de autores tanto "clásicos" como contemporáneos. A los primeros dos textos, que son de Haushofer, les seguirán una

conferencia de Omar Amin von Leers, un volumen con escritos de diversos autores sobre Turquía, distintos escritos de Jean Thiriart, etc. En la colección dedicada a la antigüedad greco-latina, además, debería salir otro libro de Bèla Hamvas (1897-1968), un escritor húngaro que, pese a ser muy leído y apreciado en su patria, era del todo desconocido en Italia hasta hace pocos años, cuando las Ediciones "All'insegna del Veltro" han publicado Scientia sacra, un obra suya de síntesis que puede con toda dignidad figurar entre las obras maestras del "tradicionalismo integral"

Su editorial ha publicado el libro de Vasile Lovinescu, quien mantuvo correspondencia epistolar con Guénon y fue discípulo de Schuon, titulado La Dacia iperborea. Usted también ha tratado la temática de la influencia ejercida por Evola en el "frente del Este" (Rumania, Hungría, etc.) y ha escrito un libro sobre los autores tradicionalistas rumanos (Vâlsan, Lovinescu, etc.). ¿A qué se debe su interés por Rumania?

Este interés nació hace muchos años, cuando descubrí la maravillosa figura de Corneliu Codreanu. ¿Qué es lo que ha hecho posible un fenómeno como el legionario en la Europa del Novecientos? A partir de esta interrogación se pusieron en marcha aquellas investigaciones que me han llevado a descubrir la realidad de un país que, por citar una frase que circula en Rumania, es "el más guénoniano del mundo". Vasile Lovinescu, en particular, representa precisamente esa complementariedad de contemplación y de acción de la que hablaba hace un momento: muqaddim de una orden iniciática del Sufismo, fue alcalde legionario de su ciudad. De otro autor rumano, Mihai Marinescu, estoy traduciendo ahora el texto de una conferencia sobre "Drácula en la tradición rumana" que dio en Santiago de Chile y organizada en Santiago por "Bajo los Hielos". No es necesario, por tanto, que me extienda explicándoles el rico patrimonio tradicional que ha sido custodiado en Rumania hasta nuestros días.

Bajo los Hielos. 2004

URL de esta página: <http://www.bajoloshielos.cl/13mutti.html>

JULIUS EVOLA, POR ALAIN DE BENOIST

El presente artículo escrito por Alain de Benoist a mediados de los años 70, fue incluido en la recopilación "Vû de Droit". Este artículo evidencia el interés de la Nouvelle Droite por la obra de Evola, especialmente en el aspecto ético. La mayor parte de intelectuales que figuraban en la ND estuvieron en mayor o menor medida influidos por Evola. Editions Copernic, vinculadas al GRECE editaron también un texto biográfico-recopilatorio sobre Evola y Guillaume Faye lo tuvo muy presente en la redacción de su obra "Arqueofuturismo". El artículo ha sido traducido por Santyago Rivas

JULIUS EVOLA

"Lo que sigue concierne únicamente al hombre que, comprometido en el mundo actual y para el cual la vida moderna está más allá del punto problemático y paroxístico, no pertenece interiormente a este mundo y se siente, por su esencia, miembro de una raza diferente a aquella de la mayor parte de los hombres de hoy en día" (Julius Evola, Cabalgar el tigre).

Talla alta, porte aristocrático, paralítico de las dos piernas tras un bombardeo durante la guerra, el filósofo Julius Evola escribió para un pequeño número de hombres, para aquellos que aun permanecen "de pie, entre las ruinas". Murió el 11 de junio de 1974, a la edad de 76 años. Exactamente a las 15,15 horas, tal y como él mismo había predicho, dos años antes, a su amigo y discípulo Georges Gondinet. Sus cenizas fueron depositadas por su hijo Vittorio en la cumbre del Monte Rossa, en los Alpes italianos. Sobre la urna, siguiendo sus indicaciones, fue grabada una inscripción: "Non é caduto, é morto" ("Murió, no es un caído").

Julius Evola fue, en Italia, el más eminente representante de un pensamiento "tradicional" que él mismo hacía remontar a Joseph de Maistre, José Donoso Cortés, Taparelli d'Azeglio y Solaro della Margherita. Se le ha comparado con el alemán Ernst Jünger o, más justamente, con el francés René Guénon.

En el viejo conflicto entre los güelfos, partidarios exclusivos del papado, y los gibelinos, para quienes el Imperio Romano Germánico fue, mucho antes que la Iglesia, una institución de carácter sobrenatural, el corazón de Julius Evola militaba con los segundos.

Rebelión contra el mundo moderno

Nacido huérfano en Roma, el 19 de mayo de 1898, el barón Julius Evola fue educado desde la infancia en lengua alemana, y ya en su temprana juventud estaba familiarizado con las obras de Nietzsche, Michelstädter y Otto Weininger. Durante la Primera Guerra Mundial luchó como oficial de artillería en el frente alpino contra los austríacos. Tomó parte activa en los movimientos estéticos y culturales de vanguardia que se desarrollaron en Italia, especialmente el dadaísmo de Tristan Tzara y, en menor medida, el futurismo de Marinetti, como poeta y como pintor.

En 1920 publicó, en Munich, un artículo sobre El arte abstracto, que supuso su consagración dentro del dadaísmo.

Pero su formación científica le impulsa a mirar más lejos. Una primera serie de ensayos traduce su interés por la filosofía (Fenomenología del individualismo absoluto, 1920), el esoterismo (La tradición hermética, 1931)) y el movimiento de las ideas (Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo, 1932).

Entre 1927 y 1929 fue el director de la revista "Ur". Un año más tarde, anima la revista "La Torre". <<La palabra "Ur" –explicará–, es una vieja denominación del "fuego". Pero también se relaciona con lo que es "primordial" u "original", sentido que aun conserva en la lengua alemana>>.

El año 1934 estará marcado por la publicación de la que sería su obra fundamental: Rebelión contra el mundo moderno. Se trata de una especie de manifiesto en donde Evola describe, para oponerles, <<dos tipos universales, dos categorías a priori de la civilización>>: el mundo moderno y el mundo de la tradición –una tradición que asocia al esoterismo occidental (la aventura templaria y el misterio del Grial) y a un retorno a las fuentes de la antigüedad precristiana y de un pasado "hiperbóreo": <<Nuestras consideraciones se dirigen constantemente alrededor de una oposición entre el mundo moderno y el mundo de la tradición, entre el hombre moderno y el hombre tradicional, la cual más que histórica es ideal: morfológica e incluso metafísica>>.

De entrada, la idea de "progreso", con todos sus matices, es rechazada: <<Nada es tan absurdo como esta idea de progreso que, con su corolario de superioridad de la civilización moderna, se ha creado sus coartadas "positivas" falsificando la historia, insinuando en los espíritus mitos deletéreos, proclamando su superioridad en los mercados de la ideología plebeya, de la que forma parte>>.

Para Evola, el mundo moderno es <<un bosque petrificado en cuyo centro se encuentra el caos>>. Por consiguiente, la historia de los últimos dos milenios no es la de un progreso, sino la de una involución.

Evola compara Occidente con un cuerpo: <<Después de haber estado vivos y ser móviles, los organismos son asaltados por la rigidez que transforma el cuerpo en cadáver, antes de llegar a la fase terminal de descomposición>>. <<Hemos entrado –precisa– en el último estado de un ciclo. El reino de la máquina, la expansión del materialismo, el igualitarismo invasor son sus signos manifiestos. Sobre la cultura europea se cierne el rodillo del americanismo, fundado, como el marxismo, sobre una concepción económica de la vida. Vivimos en la Era de las Sombras anunciada por los vedas hindúes (Kali-Yuga), la Edad de Hierro de la tradición clásica grecolatina, la Edad del Lobo del antiguo mundo nórdico. La tradición ha sido olvidada>>.

Habiendo así invertido la perspectiva histórica, Evola no disimula su prejuicio metodológico: <<En general, el orden de cosas del que nos ocuparemos, principalmente es aquel en el cual cada material que valga "históricamente" y "científicamente" es en cambio el material que menos vale; en donde aquello que en tanto mito, leyenda, saga, es destituido de su verdad histórica y de su fuerza demostrativa, adquiere en cambio justamente por esto una validez superior y se convierte en fuente para un conocimiento más real y más cierto (...) No sólo la

roma de la leyenda nos hablará con palabras más claras que la temporal, sino también las sagas de Carlomagno nos dirán del rey de los Francos más que las crónicas y los conocimientos positivos de la época (...) Las verdades que pueden hacer comprender el mundo de la Tradición no son aquellas que se “aprenden” y se “discuten”. Ellas son o no son: solamente nos podemos acordar de ellas>>.

Y concluye: <<Solamente un retorno tradicional en una nueva conciencia unitaria europea puede salvar al Occidente>>.

Desde el mismo momento de su salida, el libro hizo un gran ruido. El poeta Gottfried Benn, después de su lectura, se declaró “transformado”. En Italia las reacciones son más mitigadas. Aunque vinculado de alguna forma a Mussolini, Julius Evola cuenta con un gran número de adversarios en las filas del partido fascista. El filósofo Giovanni Gentile le es particularmente hostil. El pesimismo aristocrático que se desprende de su obra no es el más conveniente para una época que practica el triunfalismo del mando. Su Imperialismo pagano, obra publicada en 1928, ya había enfurecido a los católicos e hizo enseñar los dientes a los medios concordatarios.

Evola continúa interesándose por el esoterismo. Después de La tradición hermética, publica El Santo Grial y la tradición gibelina del Imperio (1937), donde estudia los fundamentos de la mística caballeresca y de la concepción medieval del Imperio. La doctrina del despertar (1943) es un análisis sobre la ascesis del budismo; El yoga del poder, publicado el mismo año [traducido al español como El yoga tántrico. NdT], analiza los principios del tantrismo como doctrina adaptada al hombre del “Kali-Yuga”. Sienta también las bases de una “antropología espiritual” y emprende, siguiendo el ejemplo de Ludwig Ferdinand Clauss (Rasse und Seele, 1933), una definición de la raza basándose en criterios no exclusivamente biológicos (El mito de la sangre, 1937; Síntesis de la doctrina de la raza, 1943).

En 1945 se encuentra en Viena mientras la ciudad sufre un violento bombardeo angloamericano. El techo de la habitación se derrumba y una viga le aplasta la columna vertebral. Evola es hospitalizado durante dos años. Sus miembros inferiores han quedado paralizados.

Regresa a Italia en 1948. Dos años más tarde, en un panfleto titulado Orientaciones, presenta una serie de nuevas ideas que más tarde desarrollará en Los hombres y las ruinas (1953). El panfleto le vale ser conducido a juicio acusado de “intentar reconstruir el partido fascista”. La defensa de Evola se realiza en un clima altamente emotivo, en una inmensa sala repleta de partidarios y detractores. Las obras se suceden: Metafísica del sexo (1958), Cabalgar el tigre (1961), El camino del cinabrio, su autobiografía (1963), El arco y la maza (1968), etc.

El Estado orgánico

En Los hombres y las ruinas, Evola aborda directamente la cuestión política. Dirigiéndose a la joven “Destra” italiana, propone <<una visión general de la vida y una doctrina rigurosa del Estado>>. Al Estado moderno opone el ideal del Estado orgánico ya avanzada por Vico y Fustel de Coulanges, pero también por De Maistre y Donoso Cortés: el Estado en donde cada uno tiene su lugar –como,

en un organismo, cada órgano tiene la suya. El Estado, dice, es un conjunto tan espiritual como físico. No es el “reflejo” de la sociedad. Es el agente que transforma y estructura la sociedad y que, asignándole un destino, hace de un agregado sin cohesión un verdadero conjunto elevado a la dignidad política.

<<El fundamento de todo verdadero Estado –escribe Evola– es la transcendencia de su principio; es decir, del principio de la soberanía, de la autoridad y de la legitimidad. La antigua definición romana de Imperium, por ejemplo, pertenecía esencialmente al dominio de lo sagrado: antes de expresar un sistema de hegemonía territorial supranacional, designaba la pura potencia del mando, la fuerza casi mística y la auctoritas propias a aquel que ejerce las funciones y ejerce la cualidad de jefe, tanto en el orden religioso y guerrero como en el de la familia patricia (gens) y del Estado (Res publica).

El Estado aparece así como una noción esencialmente masculina. Sus relaciones con el pueblo (la Patria, la Nación) son análogas a las del hombre con la mujer, del pater familias con su familia y también, sobre el plano de las creencias indoeuropeas, del cielo con la tierra. <<Así, en la Roma antigua, las nociones de Estado e Imperium, de potencia sagrada, estaban estrechamente vinculadas al culto simbólico de las divinidades del cielo, de la luz y del mundo superior, opuesto a la región oscura de las Madres y las divinidades ctónicas>>.

Cuando se agotaron los recursos del Imperium, cuando la población ya no fue capaz de percibir el sentido, cuando los jefes de Estado ya no pudieron extraer su legitimidad de “lo alto”, intentaron extraerla de “lo bajo”. Fue la democracia, el cesarismo, la dictadura y la tiranía: sistemas diferentes pero que, todos, extraen su poder y su legitimidad del demos, la masa amorfa cuyo ideal más profundo es la supresión del Estado.

De paso, Julius Evola denuncia la ilusión igualitaria como un simple absurdo lógico: <<Muchos seres iguales no serían “muchos”, sino uno. Pretender la “igualdad de todos” implica una contradicción en los términos>>. Al contrario, en una sociedad jerarquizada pueden perfectamente concebirse diferentes <<niveles de igualdad>>: <<Mientras la idea jerárquica fue reconocida, las nociones de “par” y de “igual” fueron ideales aristocráticos. En Esparta, el título de omoioi, “los iguales”, estaba exclusivamente reservado a la élite que detentaba el poder, y era revocable en caso de indignidad. Por lo mismo, en Inglaterra, el título de “par” (peer) estuvo, como se sabe, reservado a los lords>>.

Jean-Baptiste Vico, inspirador de Montesquieu, ya había dicho: <<Los hombres desean en primer lugar la libertad de los cuerpos, y después la de las almas; es decir, la libertad de pensamiento y la igualdad con los otros; quieren enseguida sobresalir sobre sus iguales y, finalmente, colocar a sus superiores por debajo de ellos>> (Scienza nuova. II, 23).

Al mismo tiempo, Julius Evola distingue entre el verdadero elitismo y el bonapartismo y el maquiavelismo. En Bonaparte ve al sucesor de los condottieri del Renacimiento, de los tribunos de la plebe romana y de los <<tiranos populares>> surgidos en la Grecia antigua tras el declive de las aristocracias. Existe un bonapartismo cada vez que el jefe extrae su autoridad de un conjunto, cada

vez que se presenta como un “hijo del pueblo” y no como representante de una humanidad consumada, afirmando un <<principio superior>>.

<<Mientras el concepto tradicional de soberanía y autoridad implica la distancia –escribe Evola–, tal sentimiento de la distancia despierta en los inferiores la veneración, el respeto natural y una disposición instintiva a la obediencia y la lealtad hacia el jefe, todo ocurre aquí a la inversa: por una parte del poder, abolición de la distancia; por la otra, aversión por la distancia (...) El jefe bonapartista ignora el principio según el cual, contra más vasta es la base, más debe elevarse la cúspide. Sucumbe al complejo de “popularidad”, a las manifestaciones que le inspiran el sentimiento, ilusorio, de que el pueblo le sigue y le aprueba. Aquí, es el superior quien tiene necesidad del inferior para probar el sentimiento de su valor, y no al contrario, como sería lo normal>>.

Evola se posiciona así a favor de una ascesis del poder: <<Es bueno que la superioridad y el poder estén asociados, pero a condición de que el poder se funde sobre la superioridad y no la superioridad sobre el poder>>. También cita a Platón: <<Los verdaderos jefes son aquellos que no asumen el poder sino por necesidad, pues saben que únicamente a los mejores puede ser confiada esta tarea>> (La República, 347 c).

Deber militar y derecho a las armas

Por lo mismo, el <<estilo militar>>, que es uno de los aspectos de los valores heroicos, no debe ser confundido con el militarismo o con la guerra: <<La idea guerrera no conduce a un materialismo, no es sinónimo de exaltación de un uso brutal de la fuerza y de la violencia destructora. La formación calmada, consciente y dominada del ser interior y del comportamiento, el amor a la distancia, la jerarquía, el orden, la facultad de subordinar el elemento pasional e individual de sí mismo a principios y a fines superiores, siempre bajo el signo del honor y del deber, son los elementos esenciales de esta idea y el fundamento de un estilo preciso que debían en gran parte perderse cuando, los Estados en que todo esto correspondía a una larga y severa tradición de casta, fueron sustituidos por democracias nacionalistas, en donde el deber del servicio militar reemplazó al derecho a las armas>>.

Hoy en día, recuerda Julius Evola, las guerras están lejos de haber desaparecido. Al contrario, han devenido totales. Involucran a todo el conjunto de la población civil, forzada, en virtud del principio igualitario, a llevar el uniforme.

El hombre de élite, para Evola, no es pues el hombre de excepción, el genio ni mucho menos el excéntrico. Es <<aquel en el cual se expresa una tradición y una “raza del espíritu”, que debe su grandeza no al hombre, sino al principio, a la idea –en una cierta impersonalidad soberana>>. Los criterios decisivos son así el carácter, la forma de espíritu, antes que la inteligencia. Porque <<la visión del mundo (Weltanschauung) puede ser más precisa en un hombre sin instrucción que en un escritor, más firme en el soldado, el miembro de una estirpe aristocrática o el campesino fiel a la tierra que en el intelectual burgués, el profesor o el periodista>>.

La visión del mundo no es (no puede ser) algo individual. Necesariamente, procede de una tradición. Es la <<resultante orgánica de fuerzas a las cuales un cierto tipo de civilización debe la forma que le es propia>>.

<<La cultura –precisa Evola– no deja de ser un peligro para aquel que ya posee una visión del mundo. Precisamente, porque dispone de una configuración interior que le sirve de guía para discernir, como en todos los procesos de asimilación orgánica, lo que puede ser asimilado y lo que debe ser rechazado (...) Una de las peores consecuencias de la “libre cultura” está en que los espíritus incapaces de discriminar según un juicio recto, los espíritus que no poseen una forma propia, se encuentran fundamentalmente desarmados, en el plano espiritual, frente a las influencias de todo género>>.

De nuevo, Julius Evola reafirma que él no se dirige a las masas, sino a los “egregori” (los “guardianes”, en griego clásico): a aquellos que llevan en sí mismos la idea de una regeneración; a aquellos que son capaces de permanecer siempre de pie entre las ruinas. A los hombres bien nacidos Evola les dice que es inútil resistir directamente al caos ambiente: la corriente es demasiado fuerte para ser encauzada. Es mejor esforzarse en tomar el control de un proceso ya inevitable. <<Es necesario –escribe– determinar hasta qué punto se puede tomar partido en los trastornos destructores; hasta qué punto, gracias a una firmeza interior y una orientación hacia la trascendencia, lo no-humano del mundo moderno, en lugar de conducir hacia la infrahumanidad (como es el caso para la mayoría de sus formas actuales), puede favorecer las experiencias de una vía superior, de una libertad superior>>.

Una fórmula china resume este consejo: Cabalgar el tigre. Para así evitar ser mordido y, pudiera ser, para dirigir su curso.

Alcanzar una superación por lo alto

Lo que propone Evola, pues, es una contestación radical a la sociedad burguesa, pero una contestación inversa a la que vemos expresarse en la actualidad –que no es sino su antítesis relativa. No es a la burguesía en tanto que clase a la que se ataca, sino a la burguesía en tanto que forma de espíritu, <<a todo lo que revela la mentalidad burguesa, con su conformismo, sus repercusiones psicológicas y románticas, su moralismo y su deseo de una pequeña vida segura y un materialismo fundamental que encuentra su compensación en el sentimentalismo y la grandilocuencia humanitaria y democrática>>.

Por lo mismo, precisa, <<la burguesía, en toda forma de civilización tradicional, ocupa una posición social intermediaria entre la aristocracia guerrera y política y el pueblo, por lo cual existen dos maneras –una positiva y otra negativa– de superarla en tanto que categoría, de tomar posición contra el tipo, la civilización, los valores y el espíritu burgués. La primera posibilidad consiste en seguir una dirección que conduce hacia lo bajo; es decir, hacia los valores sociales marxistas o anarquistas opuestos a lo que llaman “decadentismo burgués” (...) El resultado no puede ser otro que una nueva regresión: hacia algo situado por debajo de la persona, no por encima de ella>>.

<<Pero existe otra posibilidad, a saber: una exigencia y una lucha contra el espíritu burgués, contra el individualismo y el falso idealismo, más decididas que la de los movimientos de izquierda, pero orientadas, esta vez, hacia lo alto. Esta segunda posibilidad está vinculada a un retorno de los valores heroicos y aristocráticos, asumidos de una forma clara y natural, sin retórica ni grandilocuencia. Porque se puede conservar la distancia frente a todo lo que no es sino subjetivo, se puede despreciar el conformismo burgués, su pequeño egoísmo y su pequeño moralismo, adhiriéndose a un estilo de impersonalidad activa, amar lo que es esencial y real en sentido superior, desligado de las brumas del sentimentalismo y de las estructuras intelectuales, consagrándose a una desmitificación radical, manteniéndose de pie, sintiendo la evidencia de aquello que, en la vida, va más allá de la vida, teniendo reglas precisas para la acción y para el comportamiento>>.

El partido de la Estrella Polar

En el momento de su desaparición, Julius Evola vivía en reclusión después de treinta años con las piernas muertas, entre sus mesas y sus libros, recibiendo a los amigos y cuantos pedían verlo. Convertido en el "maestro" de una parte de la "Destra" italiana, sobre todo de un creciente número de jóvenes, nunca dejó de ser atacado tanto por la extrema izquierda como por la democracia cristiana, que decía ver en él al ideólogo del neofascismo y de la subversión del sistema. Pero Evola siempre permaneció impasible, habiendo dejado dicho una sola vez, durante el juicio de 1950, que nunca se dejaría arrastrar al terreno de la polémica.

<<Las verdades de la tradición no se razonan ni se discuten: son o no son>>, repetía. <<El hombre de virtud no discute>>, dijo Lao Tse.

Animada por Gianfranco de Turris y por Vittorio Evola, la Fundación Julius Evola se ha propuesto velar por la conservación de los libros y los manuscritos dejados por Evola, así como <<defender los valores de una cultura conforme a la Tradición>>. La Fundación está instalada en el antiguo domicilio del maestro (Corso Vittorio Emanuele 197, Roma). En el interior, sobre la antigua mesa de trabajo de Evola, un pergamino enmarcado recuerda las palabras de Georges Gondi-net pronunciadas durante su incineración: <<Pertenece al partido de la Estrella Polar>>.

[*"Figuras", Vu de Droite*]

JULIUS EVOLA, REACCIONARIO RADICAL Y METAFÍSICO COMPROMETIDO, POR ALAIN DE BENOIST

Este largo ensayo fue redactado por Alain de Benoist como prefacio para la edición definitiva de "Orientaciones" y "Los hombres y las ruinas", en n volumen de las "Obras de Julius Evola" que apareció en enero de 2002 en las Edizioni Mediterranee de Roma. Fue publicado posteriormente en el número doble 53-54 de la revista francesa Nouvelle Ecole, año 2003, páginas 147-169. Nos ha sido remitido por su traductor José Antonio Hernández García. El artículo puede ser considerado como la toma de posición de la Nouvelle Droite ante el pensamiento de Julius Evola.

ANÁLISIS CRÍTICO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JULIUS EVOLA

En El camino del cinabrio, Evola cuenta la sorpresa que se llevó al regresar a Roma en 1948¹ y constatar que todavía existían en Italia «grupos, sobre todo de jóvenes, que no se dejaron arrastrar por el hundimiento general. Particularmente en esos medios mi nombre era conocido y mis libros eran muy leídos»². Es gracias a dichos jóvenes –lo que después confirmaría reiteradamente³– que el autor de Rebelión contra el mundo moderno decide redactar, primero, un folleto titulado Orientaciones –cuya primera edición apareció en 1950 a iniciativa del grupo fundador de la revista Imperium, que entonces dirigía Enzo Erra–, y tres años después el libro Los hombres y las ruinas, que fue publicado en las ediciones romanas dell'Ascia. Con estas dos obras, Evola quería responder a la demanda que sus jóvenes lectores le habían hecho para obtener de él las «directrices capaces de conferir una orientación positiva a su actividad». Él mismo describiría a Orientaciones –en el prefacio que escribe para la edición de 1971– como una «rápida síntesis provisional de algunos puntos esenciales y generales», síntesis destinada a proponer, no tanto órdenes o un programa político sino «consignas» de valor existencial destinadas a «aquellos que seguramente combaten estando conscientes que la batalla estaba materialmente perdida». Pero es también en este pequeño libro donde escribe las siguientes líneas: «Estamos hoy en medio de un mundo en ruinas. Y la cuestión que hoy debemos plantearnos es ésta: ¿existen todavía hombres de pie entre estas ruinas? ¿Y qué deben hacer, qué

1 Se sabe que Evola, después del bombardeo a Viena en 1945, sólo regresó a Roma tres años después de haber estado bajo cuidados en Austria, y únicamente lo hace durante un breve período, ya que pasa dos años y medio en diferentes clínicas de Bolonia. Evola no se instalará de manera definitiva en la capital italiana más que hasta la primavera de 1951. Sin embargo, en el mes de abril de 1951 es arrestado y hecho prisionero bajo la acusación de ser el inspirador de dos grupos neofascistas clandestinos, los FAR (Fascios de Acción Revolucionaria) y la Legión Negra. Fue absuelto después de su proceso, el 29 de diciembre de 1951, luego de haber estado detenido durante seis meses.

2 Le chemin du Cinabre, Milán-Carmagnola, Archè-Arktos, 1982, p. 162. Aquí citamos las obras de Evola a partir de su edición más reciente.

3 Cfr. especialmente su entrevista con Gianfranco de Turris, en Il Conciliatore, 15 de enero de 1970, pp. 16-19.

puede aún hacer?» Los hombres y las ruinas le permitiría responder de manera más completa a esta cuestión

Tomando en cuenta lo anterior, quizá podríamos considerar Orientaciones y Los hombres y las ruinas como simples escritos de circunstancia; pero eso sería un error, al menos por dos razones. La primera es la influencia considerable que ambas obras no han dejado de ejercer desde la época en que fueron escritas. De ello dan testimonio el gran número de ediciones y traducciones de las que han sido objeto⁴; Orientaciones y Los hombres y las ruinas han servido indudablemente de «lectura de despertar» a varias generaciones de jóvenes, salidas particularmente de los medios de la derecha radical. Allí encontraban una síntesis de las ideas políticas de Julius Evola, a las que accederían de manera relativamente fácil, y no hay duda de que, en muchos casos, es gracias a la lectura de dichos libros que comenzaban a familiarizarse con el pensamiento evoliano, lo que les permitiría descubrir después otros aspectos más propiamente metafísicos.

La segunda razón es que ambos libros están lejos de constituir un bloque marginal o aislado en la obra de Evola. Éste, prácticamente jamás había dejado de escribir –al menos desde inicios de los años treinta si no es que desde finales de los años veinte– textos de carácter directamente político. Ese rasgo es uno de los que distinguen claramente la corriente de pensamiento «tradicionalista» con la que generalmente se le relaciona. Contrario a otros teóricos de la Tradición, desde René Guénon hasta Frithjof Schuon, Evola constantemente tomó posición sobre problemas políticos y él mismo adoptó posiciones políticas, especialmente en sus artículos de periódicos y revistas, la mayoría de los cuales se han reunido en forma de libro sólo hasta después de su muerte⁵. Esta particularidad, que ha hecho que su obra se considere una

4 Aparecieron en Italia después de 1950 cerca de doce ediciones diferentes de Orientaciones, algunas de ellas casi clandestinas. A las dos ediciones francesas íntegras («Orientations», en Julius Evola, le visionnaire foudroyé, París, Copernic, 1977, pp. 29-54, traducción de Pierre Pascal; Orientations, Puiseaux, Pardès, 1988, 94 pp., traducción de Philippe Baillet), se suman las dos traducciones españolas (Orientaciones, Madrid, Graal, y Barcelona, Bau, 1974, 61 pp., traducción de Francesco Z. Giorcelli y Sol Muñoz Lafitta; Orientaciones, Imperium, Buenos Aires 1977, y la reedición mexicana, hecha a partir de la versión madrileña, y editada por el Frente Nacional de la Juventud, 1984, con una "Nota para los camaradas iberoamericanos" de Juan Pablo Herrera), así como la traducción griega («Prosanotolismoi», en Anthropines Skeseis, Atenas, diciembre de 1972, pp. 28-33 y 50, traducción de Harry Guitakos), holandesa (Oriëntaties, Gent-Brussel, Centro Studi Evoliani, 1982, 23 pp., traducción de Peter Logghe), polaca (Orientacje, Chorzów, Parzival, 1993, traducción de Bogdan Koziel) y húngara (Orientációk, Budapest, Stella Maris Kiadó, 1998, 89 p., traducción de Gábor Zsuzsa). Los hombres y las ruinas ha sido reeditado seis veces en Italia, mientras que la versión francesa ha sido objeto de dos ediciones diferentes (Les hommes au milieu des ruines, París, Sept couleurs, 1972, 252 p., traducción anónima; 2a edición aumentada: París, Guy Trédaniel-La Maisnie y Puiseaux, Pardès, 1984, 284 p., traducción revisada y completada por Gérard Boulanger). Existe también traducción española (Los hombres y las ruinas, Barcelona, Alternativa, 1984, 254 p., traducción de Marcos Ghio), alemana (Menschen inmitten von Ruinen, Tübingen, Hohenrain, 1991, 406 p., traducción de Rainer M. Natlacen) e inglesa (Men Among the Ruins. Post-War Reflections of a Radical Traditionalist, Rochester, Inner Traditions International, 2002, traducción de Guido Stucco).

5 Cfr. especialmente los Saggi di dottrina politica. Crestomazia di saggi politici (Sanremo, Casa-bianca-Mizar, 1979; 2a edición: Saggi di dottrina politica, Génova, I Dioscuri, 1989; traducción francesa: Essais politiques. Idée impériale et nouvel ordre européen –Economie et critique sociale– Germanisme et nazisme, Puiseaux, Pardès, 1988), compilación en la que se encuentran textos que frecuentemente desarrollan de manera sugestiva consideraciones igualmente presentes en Los hombres y las ruinas o que abordan temas no examinados en este libro.

*sorprendente mezcla de inactualidad aristocrática, de intempestividad soberana o de supra-historicidad metafísica, y con una continua implicación en problemas de actualidad, de compromiso en el campo ideológico-político*⁶,

está en relación, sin duda, con su voluntad de afirmarse como un «guerrero» (kshatriya) más que como un «sacerdote» –y por consiguiente con su afirmación, tan contraria a la opinión de René Guénon, según la cual el guerrero o el rey es portador, en las sociedades tradicionales, de un principio espiritual de dignidad igual al del sacerdocio. Dicho interés es incluso tan constante en él, que a veces nos podemos preguntar si debemos considerarlo un pensador de la Tradición particularmente interesado en la política, o un teórico político que se refiere a los principios de la Tradición. Pero la duda se disipa cuando vemos la definición que Evola da de la política. Dicha definición basta, en efecto, para reconocerlo como metafísico –«metafísico comprometido» sin duda alguna, pero primero y ante todo metafísico.

Contrario a un politólogo como Julien Freund, para quien la política es «originalmente sustancial a la sociedad en tanto esencia»⁷ y que sostiene el carácter estrictamente autónomo de dicha esencia, Evola forma parte de los autores que reconducen o llevan la política a una instancia distinta a la suya propia. Según él, en último análisis, la política depende de la ética y de la metafísica: sólo representa la aplicación, en un terreno particular, de principios que, lejos de caracterizar o de pertenecerle con toda propiedad, encuentran fuera de su origen su significación y su legitimidad. Mientras que para Julien Freund la política es

*la actividad social que se propone asegurar, mediante la fuerza, generalmente fundada en el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una política particular, garantizando el orden en medio de luchas que nacen de la diversidad y de la divergencia de opiniones e intereses*⁸,

para Evola es la «aplicación de las directrices del supra-mundo», es decir, una actividad puesta en marcha por una autoridad cuyo fundamento no puede ser más que «metafísico»⁹, autoridad identificada a una «cualidad trascendente y no únicamente humana»¹⁰. «El verdadero fundamento del Estado –escribe Evola– es la trascendencia de su principio»¹¹. De allí se deduce que las reglas de la acción política no son autónomas sino derivadas. La política no es, en el fondo, política sino metafísica: en tanto es una «traducción», carece de esencia propia. Es por ello –asegura Evola– que el metafísico está mejor situado que nadie para decir en qué debe consistir¹².

6 Pierre-André Taguieff, «Julius Evola penseur de la décadence. Une "métaphysique de l'histoire" dans la perspective traditionnelle et l'hyper-critique de la modernité», en Política Hermetica, 1, Lausana, L'Age d'homme, 1987, p. 16.

7 Julien Freund, L'essence du politique, París, Sirey, 1965, p. 25.

8 Qu'est-ce que la politique?, París, Seuil, 1982, p. 177.

9 Révolte contre le monde moderne, Lausana, L'Age d'homme, 1991, pp. 42.

10 Ibid., p. 41.

11 Les hommes au milieu des ruines, París-Puiseaux, Guy Trédaniel-Pardès, 1984, p. 29.

12 Es dicha actitud –que Julien Freund describe como profundamente «impolítica»– la recon-

El primado del Estado

Los hombres y las ruinas es un libro que contiene, menos de lo que se podría creer, la marca de la época en la que fue escrito. Esa es la razón por la cual ha podido ser leído, con el mismo interés, por varias generaciones sucesivas de lectores. Sin darnos cuenta de su magnitud, Evola de repente se sitúa fundamentalmente a nivel de los principios. Esto es particularmente cierto en los once primeros capítulos, en los que expone precisamente cuáles son estos principios –términos que, para él, siempre tiene el sentido de ideas o de reglas superiores absolutas. La segunda parte, que trata tanto del corporativismo como de la «guerra oculta», es, en cambio, más disperso, más desigual, y es sin duda el que hoy en día podría parecer el más «envejecido».

Debemos darle el crédito a Evola de expresarse siempre sin artificio, sin concesiones tácticas ni de la coyuntura ni en espera de la impresión que sus propósitos podrían producir. Philippe Baillet pudo hablar, a este respecto, de un «estilo desnudo en extremo, a veces altivo y solemne pero, incluso en ese caso, carente de cualquier artificio literario y de cualquier retórica fácil»¹³. Evola es además el primero en reconocer no solamente su radicalismo, sino también el primero en gloriarlo y pregonarlo a quienes lo escuchan: «Nosotros debemos tener como propia la valentía de las elecciones radicales (il coraggio del radicalismo), el no lanzado a la decadencia política bajo todas sus formas, sean de izquierda o de la que a sí misma se llama derecha»¹⁴. Habremos de hablar más adelante del radicalismo. Digamos por lo pronto que debe ser puesto en relación, ante todo, con lo que Evola llama la «intransigencia de la idea». Para Evola, la idea no puede ser producto de las circunstancias. Pertenece y tiene su origen en una esfera separada de todas las contingencias, escindida incluso de cualquier otra forma de pertenencia: «La idea, y solo la idea, debe representar la verdadera patria»¹⁵.

Esta forma de abordar las cosas explica la economía general de una obra como Los hombres y las ruinas. Al hablar de política, Evola casi no hace referencia a ningún gran teórico clásico de la cosa pública. Aunque hace patente su escasa simpatía por Maquiavelo, y ocasionalmente evoca a Juan Jacobo Rousseau, guarda silencio en nombres como los de Locke, Hobbes, Althusius y Bodino, tanto como por los de Tocqueville o de Max Weber. Subraya que lo económico es, para él, un «factor secundario», pero no elabora ninguna refutación argumentada del pensamiento de Adam Smith o del de Karl Marx, y tampoco examina a detalle las complejas relaciones entre el poder político y el dominio jurídico. Su propósito, que es ante todo metafísico, casi no se ilustra con las experiencias políticas que conoció durante los años treinta. No hay nada qué buscar en él desde el punto de vista de la teoría politológica propiamente dicha. Por lo mismo, se afana muy poco en trasladar a nivel de aplicaciones concretas los principios normativos que

ducción de lo político a la metafísica, la que para él constituye una forma entre otras de negarle una esencia autónoma (para otros autores, la política debe estar sometida, reducida o colocada en dependencia de la moral, el derecho, la técnica, la economía, etcétera).

13 Prefacio a la segunda edición francesa de Orientations, Puiseaux, Pardès, 1988, p. 9.

14 Orientations, op. cit., p. 58.

15 Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 41.

enuncia. En las raras ocasiones que lo intenta, sus proposiciones frecuentemente revisten un carácter muy general¹⁶, incluso enigmático¹⁷.

En una palabra, Evola se esfuerza en permanecer siempre al nivel de aquello que para él es lo esencial. Pero, ¿qué es lo esencial? Se sabe que para Evola toda la historia humana, desde hace dos milenios y medio, puede leerse como un proceso de involución, demasiado lento al principio, y después cada vez más acelerado, y que culmina en la modernidad. Este proceso de decadencia obedece a la ley de «regresión de las castas», que acabó por consagrar los valores mercantiles, económicos –que para Evola también son los de la mujer y del pueblo– y por dar el poder a sus representantes. Se caracteriza por la pérdida progresiva del elemento espiritual, viril y heroico, que es propio de la «Luz del Norte», y por la llegada correlativa de los valores disolventes de las culturas «ginecocráticas» del Sur. Su resultado es el eclipsamiento de las «visiones del mundo» (Weltanschauungen) impersonales, ordenadas conforme a principios metafísicos superiores, en favor únicamente del saber libresco y del intelectualismo abstracto, pero también de la primacía del «alma», dominio de las pulsiones instintivas y de las pasiones indiferenciadas por encima del «espíritu», que es el dominio de la claridad «apolínea» y de la racionalidad. Para Evola, dicho proceso constituye un hecho primigenio que justifica la mirada peyorativa que tiene respecto de la historia: ésta no es más que la historia de una decadencia siempre más acentuada y, a la inversa, dicha decadencia comienza desde que el hombre quiere inscribirse en la historia.

Esta visión se encuentra en una estructura de tipo dualista y jerárquica a la vez. Todo el sistema de Evola se funda sobre una doble oposición: por una parte, lo que está «en lo alto» y lo que está «en lo bajo»; por la otra, entre lo que está en el origen más lejano (a lo que llama la «Tradición Primordial») y el final del ciclo actual. Los términos de dicha oposición se recuperan: el origen remite a los principios fundadores superiores; el estado presente, al rebajamiento final. La decadencia se resume en el movimiento ascendente de la base y el movimiento descendente de la cima.

El pensamiento evoliano se ve orientado fundamentalmente, a las claras, hacia lo alto, es decir, es rigurosamente elitista y «jerárquico». Evola recuerda que, etimológicamente, «jerarquía» significa «soberanía de lo sagrado». La perspectiva jerárquica debe entenderse, a la vez, en sentido sincrónico («mientras más vasta es la base, la cima deberá estar más alta») y en sentido diacrónico: el pasado, por definición, siempre es mejor que el presente –y mejor mientras más alejado esté. La idea clave aquí es que lo inferior jamás puede preceder a lo superior, pues lo más no puede salir de lo menos. (Esta es la razón por la cual Evola rechaza la teoría darwiniana de la evolución). Resuelto adversario de la idea de igualdad, Julius Evola condena con fuerza cualquier forma de pensamiento democrático y republicano –las repúblicas de la antigüedad no eran, de acuerdo con él, más que aristocracias u oligarquías– tanto porque dichas formas de pensamiento provienen de lo «bajo» como porque son productos de

16 «Deberíamos estudiar las fórmulas que transformen gradualmente al obrero en propietario en pequeño» (Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 172).

17 «Haría falta que el anonimato y el desinterés propios del antiguo corporativismo resurgieran en el mundo de la técnica bajo una forma inédita, lúcida, esencial» (ibid., p. 171).

la modernidad; ambas razones son, para él, sólo una. La historia es concebida como una caída acelerada; no hay, pues, desde el liberalismo hasta el bolchevismo, más que una diferencia de grado:

*Liberalismo, democracia después, posteriormente socialismo, radicalismo y, finalmente, comunismo y bolchevismo, no aparecen en la historia más que como grados de un mismo mal, estadios en el que cada uno prepara al siguiente en el conjunto del proceso de caída*¹⁸.

De cara a esta evolución negativa, en política Evola pone todas sus esperanzas en el Estado. Pero ya que para él siempre lo «bajo» debe derivar de lo «alto», y no a la inversa, le importa que dicho Estado no proceda de ningún elemento «inferior». Al rechazar todas las doctrinas clásicas que hacen del Estado una forma organizada de la nación, producto de la sociedad o creación del pueblo, afirma entonces –y reafirma sin cesar– que, por el contrario, es el Estado el que debe fundar a la nación, poner al pueblo en forma y crear a la sociedad. «El pueblo, la nación –escribe– no existen más que en tanto Estado, dentro del Estado y, en cierta medida, gracias al Estado»¹⁹. Dicho Estado debe fundarse exclusivamente en principios superiores, espirituales y metafísicos. Solamente así será un «Estado verdadero», un «Estado orgánico», no trascendente por sí mismo sino fundado en la trascendencia de su principio.

Tal «estatismo» es, ciertamente, el que resulta más sorprendente en el pensamiento político de Evola, aunque proporciona, sin duda, algunas precisiones destinadas a disipar cualquier malentendido. Evola tiene así el cuidado de decir que la «estatolatría de los modernos», tal y como se encuentra por ejemplo en Hegel, nada tiene que ver con el «Estado verdadero» a la manera en que él lo entiende. Enfatiza también que, aunque hayan existido Estados fuertes en la historia, no fueron más que caricaturas de lo que él llama por sus fueros. Además, critica con vigor tanto el bonapartismo, al que califica de «despotismo democrático», como el totalitarismo, en el que ve una «escuela de servilismo» y una «extensión agravante del colectivismo». La primacía que le atribuye al Estado no es poco significativa, sobre todo cuando se relaciona con lo que dice del pueblo y la nación. Mientras que la noción de «Estado» casi siempre tiene en él una connotación positiva, las de «pueblo» o de «nación» casi siempre tienen un valor negativo. El Estado representa el elemento «superior», mientras que el pueblo y la nación no son más que elementos «inferiores». Ya sea demos o ethnos, plebs o populus, a los ojos de Evola el pueblo no constituye más que una «simple materia» que conformará al Estado y al derecho. Lo mismo sucede con la nación y la patria. Términos como «pueblo», «nación», «sociedad», parecen incluso en sus propios escritos prácticamente intercambiables: todos corresponden a una dimensión puramente física, «naturalista», indiferenciada –fundamentalmente pasiva– de la colectividad; pertenecen a la dimensión de la «masa materializada» que, en oposición a la forma que sólo puede conferir el Estado, permanece en el orden de la materia bruta. Evola se sitúa, desde este punto de vista, en exacta oposición a los teóricos del Volksgeist, como Herder: para él, el pueblo no representaría un valor en sí, y no podría ser el depositario privilegiado del «espíritu» creador de una colectividad determinada. Evola es también del todo

indiferente a la cuestión del lazo social, e incluso a todo lo propiamente social, que a veces engloba en lo «económico-social», otra designación que él utiliza para el mundo horizontal o el reino de la cantidad. «Todo lo que es social –escribe– se limita, en la mejor de las hipótesis, al ámbito de los medios»²⁰. Es por ello que no se encuentra en él un pensamiento sociológico ni tampoco un verdadero pensamiento económico.

Esta mirada dirigida hacia el pueblo no explica solamente la hostilidad de Evola hacia cualquier forma de democracia o de socialismo, aunque sea «nacional»²¹; subyace igualmente en su crítica al nacionalismo. Esta descansa en dos elementos distintos: por una parte, su adhesión al modelo del Imperio, contra el cual se estrellan los reinos nacionales y los nacionalismos modernos –Evola subraya aquí, afortunadamente, que la idea de Imperio nada tiene que ver con los imperialismos modernos, que en general sólo son nacionalismos extrapolados– y, por otra parte, la idea de que la nación, como la patria, es de esencia fundamentalmente «naturalista», pues es resultado, a la vez, tanto del dominio de la «cantidad» como del «sentimiento» puro. Evola admite ciertamente que el nacionalismo es mejor que el cosmopolitismo político, en la medida en que representa un nivel de existencia más diferenciado, por lo que también puede constituir el «preludio de un renacimiento», pero describe el nacionalismo al menos como una doctrina sentimental y naturalista que encuentra su principio en la primacía de lo colectivo y, por ese hecho, no se ajusta a su concepción del Estado. «Disolverse» en la nación apenas es un poco mejor que «disolverse» en la humanidad²².

Al rechazar volver al Estado la expresión de la sociedad y reaccionar en contra de quienes ven en el Estado una especie de familia agrandada (en la que el soberano desempeñaría el papel de pater familias), Evola explica su origen a partir de la «sociedad de hombres». Se une así a Hans Blüher, quien colocaba a los antiguos «Männerbünde» como la fuente de toda verdadera autoridad política. Tal sociedad de hombres va a concebirse, primero, como una asociación exclusivamente masculina y, después, como el lugar de reagrupamiento de una élite. La forma de asociación «viril» por excelencia es, para Evola, la de la Orden. Los ejemplos que proporciona son principalmente la Orden de los Templarios y la de los Caballeros Teutónicos.

La noción de Orden permite comprender todo aquello que separa el elitismo que Evola encomia –el elitismo esencialmente ético– del elitismo liberal o meritocrático. Pertenece a la élite no el «mejor» en el sentido darwiniano del término o el más efectivo en el sentido de Pareto, sino aquel cuyo ethos domina sobre

¹⁸ Orientations, op. cit., pp. 55-56.

¹⁹ «Vedute sull'ordine futuro delle nazioni», en La Vita italiana, septiembre de 1941.

²⁰ Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 52.

²¹ «El socialismo es el socialismo, y añadirle el adjetivo “nacional” no es más que disfrazarlo a la forma del caballo de Troya» (Le fascisme vu de droite. Suivi de: Notes sur le Troisième Reich, Puiseaux, Pardès, 1993, p. 102).

²² Es dicha oposición a todo lo que se encuentra en el orden de la cantidad y de a sola «naturalidad» la que conduce a Evola a tomar una posición netamente anti-natalista, demasiado original entre los medios «de derecha». Sin dudar en hablar del «desbordamiento de los nacimientos», e incluso de la «plaga de los nacimientos», y en lo que ve en una transformación de la «potencia del número», Evola hace un enérgico llamado por una «política anti-demográfica». Sin embargo, no se interroga antes para saber las razones de la menor fecundad democrática de las élites.

el pathos, aquel que posee «el sentido de superioridad respecto de todo lo que no es simple apetito de vivir»²³, y quien ha hecho suyo «del principio de ser él mismo un estilo activamente impersonal, del amor a la disciplina, una disposición heroica fundamental»²⁴.

Para él, la élite es por principio una aristocracia. Encarna una «raza del espíritu», un tipo humano particular que Evola define como «hombre diferenciado», y cuyo advenimiento (o renacimiento) es un requisito indispensable para la acción en el mundo:

*Lo que se debe propiciar es [...] una revolución silenciosa, desde lo profundo, a fin de que primero se creen en el interior del individuo las premisas de orden que después deberá afirmar también en el exterior, suplantando en un destello, en el momento indicado, las formas y las fuerzas de un mundo de subversión*²⁵.

Su propuesta final, siempre la misma, es entonces regresar a la Idea y suscitar el nacimiento de una Orden en cuyo seno se encontrarían los hombres superiores que se mantienen fieles a dicha Idea:

*No comprender este realismo de la Idea significa permanecer en el plano en que se está, infra-político en el fondo: el plano del naturalismo y del sentimentalismo, por no decir rotundamente de la retórica patriotería [...] Idea, Orden, élite, Estado, hombres de Orden, estas líneas son las que debemos mantener, itanto como sea posible!*²⁶

Esta consigna tiene en Evola valor de solución. En cuanto cierto tipo ético surja o resurja, los problemas políticos y sociales serán, sino resueltos, al menos «simplificados»: «Cuado se afirme este espíritu, numerosos problemas, comprendidos los de orden económico y social, se simplificarán»²⁷. La posición adoptada por Evola de cara a los problemas políticos es, pues, en definitiva, la de un elitismo ético con un fuerte contenido «viril» que se deduce de una concepción metafísica de la historia.

La polaridad masculino-femenina

A primera vista, al historiador de las ideas Julius Evola le puede parecer la encarnación típica, e incluso extrema, del teórico anti-democrático, del teórico del elitismo aristocrático y de los valores del Ancien Régime, adversario implacable de las ideas de 1789, o sea, de todo aquello que le permitió surgir y de todo lo que ha producido; además, así es como frecuentemente se le ha considerado. Pero ver a Evola sólo de esta manera es perder de vista lo que constituye su

23 «Signification de l'aristocratie», en Julius Evola, Tous les écrits de «Ur» & «Kruur» («Introduction à la magie»). «Kruur» 1929, Milán, Archè, 1985, p. 43.

24 Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 94.

25 Orientations, op. cit., p. 51.

26 Ibid., pp. 77-79.

27 Ibid., p. 55.

originalidad y lo que lo vuelve, a final de cuentas, tan difícilmente clasificable en la historia del pensamiento político. Más que resumir o de parafrasear sus ideas, como frecuentemente se hace, quisiéramos demostrar que su aproximación a la política abre interrogantes e impone problemas que nos gustaría señalar aquí, sin tener que responderlos necesariamente o pretender resolverlos.

Ya hemos aludido a la manera en que Evola opone el Estado y el pueblo; dicha oposición no es, en sí, original. Lo que en cambio sí resulta muy singular en Evola es el paralelismo que constantemente establece entre tal oposición y la polaridad masculino-femenina, sobre la base del antiguo simbolismo analógico de la forma y la materia.

*Para los antiguos –escribe– la «forma» designaba al espíritu, la «materia» a la naturaleza; la primera se asociaba con el elemento paterno y viril, luminoso y olímpico [...] mientras que la segunda al elemento femenino, maternal, puramente vital*²⁸.

La idea que él deduce es que «el Estado se encuentra bajo el signo masculino, la sociedad y, por extensión el pueblo, el demos, bajo el signo femenino»²⁹. Esta idea ya estaba presente en Rebelión contra el mundo moderno:

*Es Estado es al pueblo lo que el principio olímpico y uránico es al principio ctónico e «infernial»; el Estado es como la «idea» y la «forma» (nous) en relación a la «materia» y a la «naturaleza» (hyle); se trata, pues, de la relación de un principio luminoso, masculino, diferenciador, individualizador y fecundador frente a una sustancia femenina, inestable, heterogénea y nocturna. Son dos polos entre los cuales existe una tensión íntima. En el mundo tradicional esto se resuelve mediante una transfiguración y una estructuración desde los alto*³⁰.

En el mismo libro, Evola ya afirmaba que

*el apego plebeyo a la Patria, que se afirma con la Revolución francesa y que fue desarrollado por las ideologías nacionalistas como una mística de la raza y, a mayor abundancia, de la Madre Patria sagrada y omnipotente, es la revivificación de una forma de totemismo femenino*³¹.

En Los hombres y las ruinas, añade:

*Los conceptos de nación, patria y pueblo [...] pertenecen por esencia al plano «naturalista» y biológico, no al plano político, y corresponden a la dimensión «maternal» y física de una colectividad determinada*³².

Y aún más:

28 «L'idée olympienne et le droit naturel», en L'arc et la massue, París-Puiseux, Guy Trédaniel-Pardès, 1983, pp. 77.

29 Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 34.

30 Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 64.

31 Ibid., p. 383.

32 Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 36.

*La imagen de la Patria como Madre, como Tierra de la que somos hijos y respecto de la cual todos somos iguales y hermanos, corresponde claramente a este orden físico, femenino y maternal del que, como lo hemos dicho, los «hombres» se separan para crear el orden viril y luminoso del Estado*³³.

Podríamos multiplicar las citas. Estamos ante la presencia de una constante mayor del pensamiento de Evola, así como ante un rasgo que lo distingue todavía más claramente respecto de otros pensadores de la Tradición. Jean-Paul Lippi llega incluso a escribir –a justo título en nuestra opinión– que la visión del mundo evoliano «se despliega toda entera, comprendida su dimensión propiamente política, a partir de la bipolaridad masculino-femenina»³⁴, y que

*la interpretación metafísica del fenómeno político al cual se abandona Evola no adquiere sentido más que al estar sobredeterminado por la importancia que en él reviste la bipolaridad masculino-femenina*³⁵.

Para ser breves, digamos que en Evola la «virilidad» está asociada constantemente a nociones tales como la forma, lo sobrenatural superior, el espíritu, la razón, la abstracción, la luminosidad «solar», la verticalidad, lo absoluto –mientras que la «feminidad» evoca, por el contrario, la materia, la naturaleza, el alma, el sentimiento, lo concreto, las tinieblas «ctónicas» o «lunares», la horizontalidad, lo relativo, etcétera. La cuestión que surge, entonces, es saber cómo deben plantearse o articularse las relaciones entre ambas series de términos. Ante esta cuestión, Evola aporta una respuesta ambigua. Cuando él habla del hombre y de la mujer, en numerosas ocasiones insiste en la complementariedad de los sexos y en el hecho de que, a partir de su propia diferencia, la cuestión de su respectiva superioridad o inferioridad carece de sentido. Sin embargo, también afirma que el elemento masculino se coloca como forma autónoma que debe imponer su marca, su huella, al elemento femenino, que aparece como materia heterónoma. La complementariedad va, pues, a la par de la subordinación. Es una complementariedad jerarquizada, fundada en la preeminencia del primer término (masculino, esto es, anagógico) sobre el segundo (femenino, catagógico). Es, por otra parte, una complementariedad no dialéctica, e incluso abiertamente anti-dialéctica, ya que Evola afirma que «desde el punto de vista de la ética tradicional, es malo y un antivalor lo que es masculino en la mujer y aquello que es femenino en el hombre»³⁶.

Pero Evola no se limita a plantear la polaridad masculino-femenina en el interior de la sociedad. Es también una clave de su concepción de la historia y de su visión de las relaciones entre las culturas y las civilizaciones. Es así como opone las civilizaciones producto de la «Luz del Norte» –la «Tradición Primordial» y, para él, de origen «hiperbóreo o nórdico-occidental»–, portadoras de un ethos viril, «luminoso», y de una espiritualidad heroica y guerrera, a las culturas del

³³ Ibid., pp. 37.

³⁴ Julius Evola, métaphysicien et penseur politique. Essai d'analyse structurale, Lausana, L'Age d'homme, 1998, p. 210.

³⁵ Ibid., p. 12. Cfr. también p. 179: «Toda la doctrina política evoliana se inscribe en el esquema general de la bipolaridad masculino-femenina y descansa en la convicción de que el Estado puede y debe ser la expresión política de la virilidad espiritual».

³⁶ Métaphysique du sexe, Lausana, L'Age d'homme, 1989, p. 224.

Sur, que para él corresponden al «mundo ctónico» de la Madre y de la Mujer. Sin embargo, aquí ya no hay complementariedad sino oposición irreductible. Evola lo dice con la mayor claridad:

*Dos actitudes son posibles frente a la realidad sobrenatural. Una es solar, viril, afirmativa, y corresponde al ideal de la realeza y de la caballería sagrada. La otra es lunar, femenina, religiosa, pasiva y corresponde al ideal sacerdotal. Si la segunda pertenece principalmente a las culturas semíticas y meridionales, la nobleza de raza nórdica e indoeuropea siempre ha sido solar*³⁷.

Lo que Roma tiene de más romano –dice también– se formó

*a través de una lucha incesante del principio viril y solar del Imperium contra un oscuro sustrato de elementos étnicos, religiosos e incluso místicos [...] en el que el culto telúrico y lunar de las grandes Diosas Madres de la naturaleza desempeñaba un papel muy importante*³⁸.

En el plano mitológico, los dioses celestes, diurnos, viriles, olímpicos, se oponen a las divinidades ctónicas, nocturnas, terrestres, femeninas y maternas, «caras sobre todo a los estratos plebeyos»³⁹. En el plano social, el patriarcado indoeuropeo debe contrastarse con el «matriarcado oriental»⁴⁰. Esta «lucha incesante» no se limita, según Evola, sólo a la Antigüedad. Constituye para él, por el contrario, uno de los elementos centrales de la historia en la medida en que el proceso de decadencia que él estigmatiza reside precisamente en la llegada progresiva de valores inherentes al mundo ctónico matriarcal y ginecocrático, al mundo de las «razas oscuras» y «lunares», en decadencia correlativa a los valores inherentes del espíritu viril «olímpico» e «hiperbóreo», y que los primeros constantemente amenazan con «disolver»⁴¹. Las críticas que endereza contra sus adversarios son inequívocas desde ese punto de vista. El cristianismo, al que describe en su forma primitiva como una «religión típica del Kali-yuga»⁴², le recrimina haber

³⁷ Conferencia del 10 de diciembre de 1937, pronunciada en el Studienkreis de Berlín («Restauración de Occidente dentro del espíritu ario original», en Totalité, octubre de 1985, pp. 15-35).

³⁸ «Historia secreta de la Roma antigua: los Libros sibilinos», en Totalité, junio-agosto de 1978. Se notará que Evola clasifica a los etruscos y los pelasgos entre los pueblos no indo-europeos, afirmación discutible al menos (y hoy cada vez más discutida). Tomado globalmente, el elemento griego llamó, en cambio, menos su atención que el elemento romano.

³⁹ Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 34.

⁴⁰ Aquí se reconoce la influencia de Bachofen, así como la idea –hoy un poco abandonada (si no en ciertos medios feministas)– según la cual el culto a divinidades femeninas o la existencia de un sistema de filiación matrilineal va necesariamente a la par de una verdadera «ginecocracia», es decir, de una autoridad preponderante de las mujeres en el dominio político y social. Cfr. Julius Evola, Il matriarcato nell'opera di J. J. Bachofen, Roma, Fondazione Julius Evola, 1990. En este punto de la demostración, Evola se cuida bien de evocar el omnipresente patriarcado del Israel antiguo. Igualmente olvida que, en el panteón indoeuropeo, los dioses no se planteaban para nada como «adversarios» de las divinidades femeninas.

⁴¹ Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 259 («composante dissolvante»).

⁴² Masques et visages du spiritualisme contemporain. Analyse critique des principaux courants modernes vers le «suprasensible», Puiseux, Pardès, 1991, p. 140. Como ya lo hemos visto, Evola, llega incluso a atribuir una naturaleza «femenina» al «ideal sacerdotal», opinión que no podía más que escandalizar a René Guénon. Al sentirse él mismo como un «guerrero», afirma que el elemento viril reside no en el sacerdocio sino en la realeza, lo que lo lleva a definir el «tipo

contribuido –en tanto religión del «amor» y como portadora de la idea «lunar» de la igualdad moral de todos los hombres– a la «desvirilización espiritual» de Occidente. Acusa a los güelfos, adversarios de los gibelinos en la querrela de las investiduras, de haber transmitido la «vieja concepción ginecocrática» de una «dominación espiritual del principio maternal sobre el principio masculino»⁴³. Cuando denuncia la democracia y el socialismo, es para decir que con ellos también «se completa la traslación de lo femenino a lo masculino»⁴⁴, porque el demos, al ser «femenino por naturaleza», jamás tendrá «voluntad propia y clara»⁴⁵: la «ley del número», característica del «reino de la masa», es también de inspiración «ginecocrática». Lo mismo pasa cuando alude al arte moderno, en el que comprueba la manifestación de «tendencias intimistas, expresiones características de una espiritualidad femenina»⁴⁶. Además, se refiere a Otto Weininger para subrayar las afinidades del espíritu femenino con el espíritu judío. Denuncia incluso el racismo biológico como una doctrina característica del reino de la cantidad, del que enfatiza el carácter «naturalista» y, por lo tanto, femenino. De manera inversa, cuando hace el elogio de la autarquía económica, es porque ésta le parece una transposición de la idea masculina de autonomía de sí, lo que basta para conferirle un valor «ético»⁴⁷.

No hay duda de que, para Evola, el rasgo más evidente de la crisis existencial moderna reside en el eclipsamiento de la «virilidad espiritual» – título del capítulo 7 de *Rebelión contra el mundo moderno*– por efecto, primero, del ascenso de los valores femeninos y, después, debido a la indiferenciación de los sexos.

La difusión pandémica del interés por el sexo y la mujer – escribe– caracteriza cualquier época crepuscular [...] La pandemia del sexo es uno de los signos de carácter regresivo de la época actual [cuya] contraparte natural es la ginecocracia, el predominio tácito de todo aquello que, directa o indirectamente, está condicionado por el elemento femenino⁴⁸.

Colocada así bajo el signo de la involución –observa Jean- Paul Lippi– la historia [...] aparece como un proceso de feminización⁴⁹; [la historia es] dominación acentuada sin cesar del polo femenino sobre el polo masculino del ser⁵⁰.

real» como el «tipo masculino que determina y domina la sustancia original concebida como madre y femenino» («Autorité spirituelle et pouvoir temporel», en Julius Evola, «Kruer» 1929, op. cit., p. 182). «La realeza –escribe todavía– tiene primacía sobre el sacerdocio, precisamente como, en el símbolo, el sol tiene la primacía sobre la luna, y el hombre sobre la mujer » (Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 112).

43 Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 346.

44 Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 35.

45 Ibid., p. 39.

46 Chevaucher le tigre, París, Guy Trédaniel, 1982, p. 188.

47 «Eticità dell'autarchia», en *Il Regime fascista*, 7 de junio de 1938.

48 Métaphysique du sexe, op. cit., pp. 15-16.

49 Op. cit., p. 73.

50 Ibid., p. 101.

La modernidad se identifica, pues, con un «retorno del matriarcado», con una «materia» emancipada de cualquier «forma». La morfogénesis de la modernidad es, ante todo, desvirilizante y potencialmente castradora. Nos sorprende la manera en que, para Julius Evola, el principio femenino o los valores femeninos siempre son representados como una amenaza al «poderío masculino», como un riesgo de «destitución de la virilidad»⁵¹. Y lo estamos aún más en la medida en que Evola, que se quiere a la vez soberano y guerrero, atribuye a la noción de poderío –con la que la lectura de Nietzsche lo había familiarizado en su juventud– una importancia decisiva. En tanto característica más evidente de la virilidad –afirmaba en los años veinte– el poder extrae de sí mismo su propia justificación. Es el «principio de lo absoluto», la «arbitraria causalidad incondicionada», el «hacer que se justifica a sí mismo». Además, yendo una vez más a contracorriente de los otros pensadores del «tradicionalismo integral», Evola no dudó jamás en definir a la Tradición como si fuera ante todo «fuerza», «energía», «poder». Su segundo libro, aparecido en 1926, consagrado al tantrismo, se titulaba *El hombre como potencia* (El yoga de la potencia en su edición de 1949). El tantrismo es, en efecto, por principio, una «visión del mundo como potencia»⁵², una doctrina que concibe el cuerpo como una vasta reserva de potencia (Çakti). La temática de la «potencia», en Evola, está evidentemente ligada a la de la «virilidad espiritual». No se habla más del contraste que aparece aquí entre la Tradición como potencia y la modernidad como castración potencial que pone en peligro a la virilidad. Las observaciones que preceden no permiten, indubitablemente, disipar la ambigüedad evocada un poco antes a propósito de las relaciones entre el Estado «masculino» y el pueblo «femenino» en el pensamiento evoliano, pero pueden ayudar a aproximarnos. Dicha ambigüedad resulta del hecho de que el modelo bipolar al que se refiere Evola es utilizado tanto para fundar una complementariedad jerarquizante, como para ilustrar una oposición irreductible o una incompatibilidad radical. En muchos casos –observa Jean- Paul Lippi– Evola parece «privilegiar la jerarquización de los polos masculino y femenino respecto de su complementariedad, lo que prácticamente conduce a excluir al segundo»⁵³. Pero la jerarquización supone todavía una unidad, lo que implica un englobamiento en el interior de una misma estructura. Sin embargo, en la mayoría de los casos no hay duda de que no es la complementariedad ni el englobamiento jerarquizante lo que Evola recomienda respecto de los valores femeninos, sino más bien su aislamiento, su relegación a distancia así como una lucha activa en contra de todo lo que ellos representan. Los valores femeninos, entonces, son definidos como valores enemigos con los que no se asume el menor compromiso. ¿Qué debe pasar entonces en el interior de la sociedad? A Evola le parece correcto, de hecho, que los hombres sean los únicos que pueden pertenecer a la élite – sobre todo cuando ésta se reúne en el seno de una Orden– y se separen de las mujeres. Declara explícitamente, en efecto, que los hombres no pueden crear el «orden viril y luminoso del Estado» más que separándose del «orden femenino»⁵⁴. Proclama el renacimiento de un «mudo claro,

51 Révolte contre le monde moderne, op. cit., p. 264.

52 Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 59.

53 Op. cit., p. 62.

54 Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 37.

viril, articulado, hecho de hombres y de jefes de hombres⁵⁵. Además, no oculta su predilección por el celibato, ni tampoco su rechazo a procrear, al afirmar que es bueno para los hombres libres y creadores estar sine impedimentis, sin nada que los apegue o los limite:

El ideal de una «sociedad de hombres» no podría ser el parroquial y pequeño burgués, que consiste en tener «una casa y niños». [Él mismo se enorgullece de haber sido siempre] «ajeno a las rutinas profesionales, sentimentales y familiares»⁵⁶.

Igual que para san Pablo, el matrimonio es, para él, lo peor. Pero su advertencia va más allá de un desprecio justificado por la «pequeña vida burguesa». Hay en sus amonestaciones algo que no solamente hace de la mujer una amenaza intrínseca para la «virilidad», sino que tiende a devaluar todo aquello que es simplemente del orden de lo viviente, de lo simplemente natural, de lo simplemente carnal. En esta crítica al «naturalismo» y a la «carne», así como en su denuncia del «absurdo de la procreación», no sería un exceso descubrir una tendencia «gnóstica», que bien podría calificarse de marcionita o de cátera.

El individualismo evoliano

Otra interrogante que surge del pensamiento político de Evola tiene que ver con el papel que desempeña en él la noción de individuo. Si nos atenemos a su crítica del liberalismo en tanto doctrina fundada en el individualismo y en una concepción «informe» de la libertad –crítica de corte completamente clásico entre los medios antiliberales– estaríamos obligados a concluir, evidentemente, que dicha noción reviste para él una resonancia negativa. No obstante, si tomamos en cuenta su evolución personal y si ponemos en perspectiva todo lo que escribió acerca de este tema, rápidamente nos percatamos de que dicha problemática es mucho más compleja en él de lo que parece.

En los años veinte, el joven Julius Evola había comenzado, en efecto, a profesar un «individualismo absoluto». Incluso redactó en esta época una obra importante, Teoría y fenomenología del Individuo absoluto, el cual da nacimiento finalmente a dos libros distintos⁵⁷ de los que no vacila en decir que representan la «exposición sistemática y definitiva» de su «doctrina»⁵⁸. En el individualismo profesado por Evola durante su período dadaísta se siente, sobre todo, las influencia del idealismo alemán, del pensamiento de Nietzsche y del anarquismo individualista de Max Stirner. Evola se fija como finalidad enunciar una teoría filosófica que se esforzaría en llevar el idealismo hasta sus consecuencias más extremas al expresar la «exigencia de auto-afirmación absoluta del individuo». Enseguida, dirá además que extrajo de la lectura de Nietzsche, sobre todo, la

idea de una revuelta fundada en «la afirmación de los principios de una moral aristocrática y en los valores del ser que se liberan de cualquier lazo y que son, para sí mismos, su propia ley»⁵⁹ –formulación que no está exenta de ambigüedad, ya que en la doctrina liberal el individuo también es considerado autosuficiente y, por ende, es «para sí mismo su propia ley». De hecho, el «individuo absoluto» es el que impone su propia voluntad como principio central y como árbitro de cualquier determinación. Su voluntad está libre de cualquier constreñimiento, de cualquier limitación, y es libre en el doble sentido de arbitrario y de incondicionado; es sinónimo de poder puro. El individuo absoluto ve, pues, la existencia como proceso continuado de afirmación de sí, siendo libre de cualquier tipo de contingencia y de determinación. Hay en esta visión cierto carácter solipsista: el individuo único y absoluto es, a final de cuentas y ante sus propios ojos, todo lo que existe.

La cuestión que es necesario saber es si el «tipo de hombre» que Evola propone en sus escritos políticos está muy alejado del individuo absoluto hacia el que tendía en los años veinte, o si no existen algunas similitudes entre el individuo absoluto –centro de poder y de voluntad, en quien la voluntad de ser y la voluntad de dominar son una– y el hombre absolutamente soberano tal y como lo redefinirá Evola en el marco de la visión tradicionalista.

Es hacia principios de los años treinta que Evola parece haber abandonado o modificado sus presupuestos individualistas. A partir de esa fecha, vuelve a tomar en cuenta la crítica que oponía clásicamente el individuo y la persona, y denuncia un individualismo en el que ya no verá más la «esencia del liberalismo». Su individualismo, desde entonces, ya no fundará la actitud aristocrática, sino la contradirá directamente. No será más sinónimo de superioridad individual, sino de universalismo igualitario y de disolución social. Sin embargo, mientras que la crítica clásica del individualismo le opone regularmente entidades colectivas (pueblo, nación, comunidades, etcétera) desde una perspectiva resueltamente holista, al acusar al individualismo liberal de destruir el carácter eminentemente orgánico de dichas entidades, Evola emprende una vía totalmente diferente. Bien entendida, hay allí, como siempre en él, una gran coherencia: en la medida en que cualquier comunidad, cualquier grupo colectivo, adquiere para sus ojos un nivel «naturalista» inferior, una dimensión femenina de «abajo», no hay problema para situar al pueblo, a la sociedad o a la nación por encima del individuo. Es entonces en nombre de otra concepción del individuo, la del individuo «diferenciado», que Evola va a combatir el individualismo liberal. Al individualismo que piensa al individuo como átomo indiferenciado, como elemento «atómico», Evola opone una concepción que, mediante diferenciaciones sucesivas, apunta hacia el ideal de la «persona absoluta»:

Ser simplemente «hombre» es menos al hecho de ser hombre en una nación y una sociedad determinadas, pero esto es, a su vez, menos respecto del hecho de ser una «persona», cualidad que ya implica un plano que es más que simplemente «naturalista» y «social». A su vez, la persona constituye un género que se divide asimismo en grados, funciones y dignidades [...] de acuerdo con una estructura piramidal y en cuya cima deberían aparecer los tipos más o menos próximos a la persona absoluta –es decir, aquel que presenta el más

⁵⁵ Orientations, op. cit., p. 54.

⁵⁶ Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 9.

⁵⁷ Teoria dell'Individuo assoluto, Turín, Bocca, 1927; Fenomenologia dell'Individuo assoluto, Turín, Bocca, 1930. Cfr. también los escritos de este período reunidos en: Julius Evola, L'Idealismo Realistico, 1924-1928, editados por Gianfranco Lami, Roma, Antonio Pellicani, 1997.

⁵⁸ Carta a Mircea Eliade, 28 de mayo de 1930.

⁵⁹ Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 9.

*alto grado de realización y constituye, a este respecto, la finalidad y el centro de gravedad natural de todo el conjunto*⁶⁰.

El uso de la palabra «persona», al que Evola opone el de «individuo», no debe engañarnos. Mientras que la crítica antiliberal clásica da a este término una definición que pone inmediatamente el acento en su dimensión social –la persona en tanto sujeto concreto, inscrito y sometido en un contexto determinado, en oposición al individuo como sujeto abstracto separado de sus pertenencias– Evola le confiere otra definición. Para él, la persona no se define para nada por sus pertenencias, sino por el hecho de que está «abierta hacia lo alto», es decir, que se adhiere a principios superiores. Ser persona, en esta acepción, no es pertenecer a una sociedad o a una comunidad de tipo orgánico, sino formar parte de una élite. Ese es un punto esencial que frecuentemente se pierde de vista.

Si tomamos la oposición clásica trazada por Louis Dumont entre el individualismo y el holismo⁶¹, Evola para nada se sitúa del lado del holismo. Todas las doctrinas holistas sostienen que el hombre es indisociable de sus pertenencias, que no sabemos de qué hombre se habla más que cuando se sabe también a qué colectividad pertenece. Añaden que la humanidad no está compuesta de individuos, sino de conjuntos de individuos: pueblos, comunidades, culturas, etcétera. Evola afirma, por el contrario, que la persona acabada está, de alguna manera, liberada de cualquier dimensión social, precisamente porque se ha deshecho de todo lo que es «inferior». No obstante, el liberalismo es también la doctrina según la cual el hombre no es ni inmediata ni fundamentalmente social, lo que funda su concepción de la libertad como el derecho individual para disponer libremente de sí. Es por ello por lo que Enrico Ferri pudo afirmar que ante el individualismo igualitario Evola se limita a oponer una «versión aristocrática del individualismo», y agrega que

*las principales tesis fundantes del individualismo son, de hecho, compartidas por el tradicionalista Evola; la primera es que la naturaleza humana es individual y que la humanidad no se compone de conjuntos sociales sino de individuos*⁶².

El punto en común entre el liberalismo y el pensamiento evoliano sería aquí que la sociedad no predomina –ya sea sobre la persona o sobre el individuo. Otro punto en común, que se desprende del anterior, es la misma hostilidad visceral hacia la idea de «justicia social», incluso si ésta se expresa mejor a partir de premisas diferentes.

Cualquier tesis «social» –escribe Evola– es una desviación, solidaria con la tendencia al nivelamiento regresivo [...] aunque el individualismo y el anar-

⁶⁰ Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 53.

⁶¹ Louis Dumont, Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, París, Gallimard, 1977; Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, París, Seuil, 1983.

⁶² «Cavalcare la tigre et l'individualismo di Julius Evola», en La Società degli individui, 1998, 3, p. 77.

*quismo, que lo hacen como reacción a esta tendencia, poseen indudablemente una razón de ser, un carácter menos degradante*⁶³.

Esta última observación es significativa. Cuando Evola denuncia el universalismo político o el cosmopolitismo, no es tanto porque el universalismo desprecie las identidades colectivas sino debido a que la noción de «humanidad» representa, para él, lo más alejado del individuo tal y como lo concibe. El pueblo o la nación, se ha dicho, valen más para él que la humanidad, pero sólo en la medida en que representan niveles más diferenciados. En cambio, se sitúan muy por debajo de la élite aristocrática, que es portadora de valores superiores a cualquier interés de la colectividad, y cuya función es acelerar «el proceso que va de lo general a lo colectivo, y de lo colectivo a lo individual [el subrayado es nuestro], dirección que es la de todo progreso verdadero»⁶⁴.

La persona diferenciada, en otros términos, prevalece sobre toda entidad colectiva o social, cualesquiera que ésta sea. Christophe Boutin –autor de una importante biografía dedicada a Julius Evola– creyó descubrir en este último una «profunda naturaleza de guerrero individualista»⁶⁵. Si es individualista lo es a la manera del

⁶³ Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 52. Cfr. también la 4a parte de Cabalgar el tigre, titulada «Disolución del individuo». En su libro de 1928, Imperialismo pagano, Evola vuelve sobre sus tesis acerca del «individuo absoluto», en donde dice deplorar ante todo «la decadencia, en Occidente, del valor de la individualidad». «Aunque pueda parecer extraño – escribe– en la base de nuestro imperialismo se encuentran los valores que aparecen, igualmente, como presupuestos de las formas liberales de la democracia. La diferencia estriba en el hecho de que, en el liberalismo, dichos valores son afirmados por una raza de esclavos [sic] que no se atreve a pensarlos y quererlos hasta el extremo, para y en el individuo, sino que, al contrario, los desplaza de manera ilegítima e igualitarista, hacia la “sociedad” y hacia la “humanidad”». Resulta revelador que Evola, en este pasaje, lejos de denunciar los presupuestos individualistas de la doctrina liberal, recrimina al liberalismo, por el contrario, no atreverse a «pensarlos y quererlos hasta el extremo». Esta absolutización del individuo –en oposición al pueblo– que amenaza en todo momento en desembocar en el solipsismo, ha sido bien notada por Philippe Baillet, quien escribió lo siguiente a propósito de Imperialismo pagano: «El “individualismo” nietzscheano aquí se extiende hasta la caricatura: algunos pasajes [...] parecen erigir simplemente en filosofía personal una agorafobia absoluta. La “socialidad”, cuyo origen se atribuye sin medias tintas al cristianismo primitivo, aquí es sinónimo de “contaminación”. No existe la comunidad, o más bien se confunde también con la aborrecida “colectividad”. El “pueblo” es una ficción, un flatus voci que desenmascara la lucidez nominalista: se identifica con la masa, que no es nada mientras no haya sido moldeada por la voluntad de los “dominadores”, de los “amos”. Hay que insistir sobre esta ausencia total de dimensión comunitaria. Enunciada aquí bajo una forma extremista, la “asociabilidad” evoliana sólo cambiará sus modalidades de expresión, pero no su estatuto, en toda su obra posterior» («Comme une bouteille à la mer...», prefacio a Julius Evola, Impérialisme païen, Puiseux, Pardès, 1993, p. 19). En otro texto sobre Evola, Philippe Baillet añade: «Al rechazar en su juventud (y no reparar jamás verdaderamente acerca de este rechazo) la tradición realista u “objetivista” de la filosofía clásica [...] en favor de la “contingencia” del individuo absoluto que afirma la libertad suprema del Yo hasta lo arbitrario, [Evola] ingresaba necesariamente a la órbita del “culto” fascista a la acción, entendido en su sentido más profundo: el activismo como solipsismo vivido, en acto [...] El solipsismo evoliano, indisociable de un itinerario muy personal participa, por un lado, de cierta estética nada despreciable; es también, para nuestra sensibilidad, la causa primera, debido al relativismo que le es inherente, a su imposibilidad intrínseca, y no accidental, de ver nacer algún día, a partir de la obra de Evola, una escuela autónoma de pensamiento, con contornos claramente definidos y con objetivos unitarios» («Julius Evola et les “électrons libres”. Autour du Dossier H consacré à Julius Evola», en Política Hermetica, 12, 1998, p. 266).

⁶⁴ «Les deux visages du nationalisme», en Essais politiques, op. cit., p. 56.

⁶⁵ «Tradition et réaction: la figure de Julius Evola», en Mil neuf cent, 9, 1991, p. 93. Se puede

individuo que se prueba a sí mismo, con o sin razón, como alguien absolutamente superior a la masa. Para él, el individualismo es indisoluble del elitismo, con todo lo que supone de horror al conformismo, de rechazo a ser «como los otros» –actitud evidentemente susceptible de adquirir direcciones muy diferentes. Tal elitismo constituye el denominador común de todos los períodos de su existencia. Durante toda su vida, Evola quiso distinguirse de una «plebe» respecto de la cual jamás disimuló su desprecio. El se distinguió como dandy, como dadaísta, como defensor del individuo absoluto, y después como representante de una escuela tradicionalista que proveyó a su elitismo con poderosas justificaciones doctrinales. Su gusto por el esoterismo, por la magia, por la alquimia o por el hermetismo está en fuerte consonancia con su sentimiento de pertenecer a un número reducido (la «Orden») y de ser él mismo una «persona absoluta»: por definición, el esoterismo está dirigido a «iniciados». Se podría decir que, desde este punto de vista, en Evola la voluntad (y el sentimiento) de no ser «como los otros» precedió, y no siguió, el enunciado de lo que justificaba dicha toma de distancia y de altura, es decir, la clara conciencia de las razones de tal actitud. Su oposición radical al mundo circundante no dejó de oscilar entre el rechazo y la negación, ya fuera en su juventud en nombre de la libertad incondicionada del individuo absoluto (el mundo exterior como si fuera inexistente o una pura limitación del yo) o, en su período de madurez, en nombre de la metafísica de la historia que interpreta toda la historia acaecida como decadencia y devalúa absolutamente el período presente en tanto es final de un ciclo. Quizás es, además, la mencionada tendencia al solipsismo con la que debemos relacionar lo que dice Evola a propósito de la «impersonalidad activa». Mediante esta fórmula Evola designa al hombre que ha superado su yo propiamente humano y que se eleva al nivel metafísico y lo hace de conformidad solamente con los principios. Resta saber cómo la «impersonalidad activa» puede ser todavía lo que hace a una «persona diferenciada». Las cosas se esclarecen si admitimos que la «impersonalidad activa» caracteriza ante todo al «rey del mundo», quien gobierna el mundo a la manera en que la Estrella Polar «gobierna» el cielo: por la inmovilidad en la que parece derivar todo movimiento. Evola dice que el objetivo final de la existencia de la élite es hacer que aparezca «el primero de los aristócratas»⁶⁶, el Monarca, en quien se manifiesta «algo de supra-personal y de no humano»⁶⁷. Dicho Monarca es a la vez, en ciertos aspectos, el centro del mundo y el mundo para él solo –soberanía absoluta, libertad absoluta, poder absoluto.

¿Estado orgánico o sociedad orgánica?

Julius Evola frecuentemente califica el Estado al que aspira de «Estado orgánico». Así, afirma que «cualquier Estado verdadero siempre tuvo cierto carácter de organicidad»⁶⁸. Y declara que la «auténtica estructura imperial» podría defi-

notar que uno de los reportes secretos sobre Evola redactados en el contexto de la Ahnenerbe –reporte que fue dirigido el 31 de agosto de 1938 a Himmler– alude a su «individualismo extremo» y a su «individualismo absoluto». Cfr. Bruno Zoratto, *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1977, pp. 35-43.

66 «Les deux visages du nationalisme», artículo citado, p. 56.

67 *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 83.

68 *Les hommes au milieu des ruines*, 2a edición, op. cit., p. 66.

nirse como un «organismo compuesto de organismos»⁶⁹. Igualmente habla de una «analogía natural que existe entre el ser individual y ese gran organismo que es el Estado»⁷⁰. Parece adoptar, así, el punto de vista de los teóricos políticos del organicismo. La noción misma de «Estado orgánico» tiene, sin embargo, algo de problemático. Julius Evola es, en efecto adversario de cualquier forma de «naturalismo»; sólo siente desconfianza de todo aquello que se encuentre en el orden de lo biológico. La cuestión es saber, pues, cómo un riguroso anti-naturalismo puede conciliarse con su «organicismo».

El que la cualidad «orgánica» sea atribuida por Evola al Estado ya es revelador. Los teóricos políticos del organicismo –con la posible excepción de Othmar Spann– prácticamente jamás hablan de «Estado orgánico». Hablan más bien de sociedad orgánica, de cultura orgánica, de comunidades orgánicas, etcétera. Y el modelo al que se refieren es indudablemente un modelo que se toma prestado de las ciencias de la vida: una sociedad con buena salud es una sociedad en donde hay, en sus relaciones sociales, la misma flexibilidad que existe entre los órganos de un ser viviente. Evidentemente, se sobre entiende que si Evola prefiere hablar de «Estado orgánico» es porque, para él, el Estado es inconmensurablemente superior a la sociedad. ¿Pero podría ser orgánico el mismo Estado? Para los teóricos clásicos del organicismo la respuesta es, generalmente, negativa: sólo la sociedad puede ser orgánica, precisamente porque un organismo se define como un todo que no podría reducirse o identificarse con alguna de sus partes, aunque fuera con la más eminente. Una sociedad orgánica puede, claramente, tener instituciones que funcionen de tal manera que mantengan su carácter orgánico, pero dichas instituciones no podrían calificarse de orgánicas: un Estado jamás es solo un organismo. En la perspectiva organicista clásica, lo más frecuente es que se amenace la mayor organicidad de la sociedad. Evola escribe que «un Estado es orgánico cuando tiene un centro y cuando ese centro es una idea que modela eficazmente, por su propia virtud, sus diversas partes»⁷¹. Por el contrario, para el organicismo clásico, una sociedad tiene menos necesidad de un «centro» en la medida en que es precisamente orgánica, pues lo que define la organicidad del cuerpo social no es su dependencia respecto de un centro (la «cabeza»), sino más bien de la complementariedad de todas las partes.

El «organicismo» de Evola es, pues, muy distinto del organicismo clásico. Este último, que frecuentemente se encuentra ligado a las doctrinas holistas, sistemáticamente tiende a desvalorizar al Estado y a las instituciones estatales, a las que considera como intrínsecamente «mecanicistas», y le asigna un papel principal a las colectividades de base y al pueblo. Entre los teóricos del organicismo, la organicidad siempre se encuentra asociada con lo que está «abajo» y con lo que es «espontáneo». Su crítica, en general, consiste en oponer a una concepción mecánica, racionalista, abstracta, incluso excesivamente «apolínea» de la existencia social, las prerrogativas de lo viviente, de lo sensible, de lo carnal que se manifiestan en el espíritu dionisiaco y en el «alma del pueblo». Sin embargo, es precisamente el camino inverso el que adopta Evola, pues para él son el alma, lo sensible, el pueblo, lo colectivo los que remiten sistemáticamente a las

69 Ibid., p. 239.

70 «L'Etat et le travail», en *Explorations. Hommes et problèmes*, Puiseaux, Pardès, 1989, p.

71 *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 66.

dimensiones más «inferiores» de la existencia. Evola llega incluso a decir que «la idea orgánica tiene por contrapartida una forma que moldea desde lo alto»⁷². Y esto es justamente lo que recriminan los teóricos del organicismo clásico: para ellos, la organicidad es un dato real, presente desde el inicio; no podría resultar de un impulso «desde lo alto», pues, por el contrario, sólo lo debilitaría. En la medida en que implica una desconexión radical de lo orgánico y de lo biológico, el alcance exacto de un «organicismo de lo alto» queda aún por establecerse. ¿Se puede hablar de «organicismo» en una sociedad que, lejos de ser un fin, solamente es un medio para que aparezca una élite que por sí misma tiende a la «persona absoluta»?

¿Puede un «Estado verdadero», que desea liberarse de cualquier condicionamiento naturalista, ser verdaderamente «orgánico»? ¿Puede la organicidad, a final de cuentas, ser resultado de la autoridad, del poder y de la voluntad? Acerca de este punto, la experiencia histórica invita, al menos, a la prudencia. Efectivamente, en el curso de la historia, cada vez que un Estado se ha afirmado como titular de un poder soberano absoluto, la organicidad de lo social no aumentó sino decreció. El caso de Francia es, a este respecto, muy ilustrativo. Evola justamente notó que, en su voluntad de liberarse de la autoridad del papa y del emperador, el poder real se escindió en Francia de cualquier principio espiritual superior. Empero, tampoco es menos cierto que Francia constituyó el modelo más acabado de creación de una nación por el Estado. No obstante, también es el país donde la autoridad soberana del Estado –definida desde Juan Bodino como indivisible e inalienable– empobreció más la organicidad social y destruyó las autonomías locales, mientras que las libertades siempre se han preservado mejor allí donde, por el contrario, el pueblo o la nación han creado el Estado. El modelo contrario, el del Imperio, al que Evola ha consagrado algunas de sus mejores páginas, lo es todo, por decirlo de alguna manera.

El Imperio romano-germánico respetó indudablemente mejor la organicidad de la sociedad que el Estado-nación. Pero la respetó mejor en la medida en que su poder era no absoluto e incondicionado sino, por el contrario, relativamente débil, y donde la soberanía era compartida o repartida y el poder se preocupaba menos de imponer su «forma» a las diferentes colectividades locales que de respetar lo más posible su autonomía. El principio mismo de cualquier construcción imperial es, en efecto, el principio de subsidiaridad. No podemos olvidar que dicho principio implica dejar en la base el máximo de poder posible y no hacer que remonte hacia lo «alto» más que la parte de autoridad y decisión que no pueda ejercerse allí.

Entre la monarquía y la Revolución Conservadora

Julius Evola siempre se consideró representante de la «verdadera Derecha», a la que definía como la «guardiana de la idea del verdadero Estado» y como la familia del pensamiento que supo hacer suyos los «valores políticos jerárquicos, cualitativos, aristocráticos y tradicionales»⁷³. Hay que entender con ello

⁷² «Fonction et signification de l'idée organique», en: Julius Evola, *le visionnaire foudroyé*, París, Copernic, 1977, p. 56.

⁷³ «L'Etat et le travail», artículo citado, p. 35.

una Derecha que no solamente rechaza la Revolución de 1789 y sus secuelas, sino que se esfuerza por mantener vivo un conjunto de principios, de actitudes mentales y de valores espirituales característicos de una concepción metafísica de la existencia derivada de la «Tradición Primordial». De cualquier manera, esta definición permanece ambigua, no solamente en razón de la polisemia de la palabra «Derecha» –ha habido en la historia muchas derechas diferentes, y cada una se considera a sí misma como la única auténtica– sino porque, en muchos aspectos, la división izquierda-derecha parece hoy cada vez más relativa; pero también por el hecho mismo de la originalidad extrema del pensamiento evoliano que parece ser irreductible a cualquier familia política instituida.

Determinar y calificar con exactitud la posición política de Evola es, de hecho, más difícil de lo que parece. Muchas cosas, comenzando por su crítica a la democracia y su toma de posición en favor de una forma de autoridad trascendente y absoluta lo aproximan, a primera vista, a la corriente monárquica y contrarrevolucionaria. Él mismo se declaró en numerosas ocasiones partidario de la monarquía. «Se puede afirmar, con sólidas razones –escribe, por ejemplo– que una verdadera Derecha sin monarquía está privada de su centro de gravedad y de su fijación natural»⁷⁴. Y también: «Nos resulta difícil concebir una verdadera Derecha sin una monarquía»⁷⁵. Sin embargo, su anti-cristianismo, su apología de las «sociedades de hombres», su predilección por las doctrinas esotéricas y orientales, su condena a la política de los reyes de Francia, e incluso la manera en que hacía que fueran rigurosamente a la par monarquismo y aristocratismo⁷⁶, difícilmente pueden ser aceptadas (y de hecho frecuentemente han sido rechazadas) por los medios realistas y contrarrevolucionarios. Él mismo jamás habría suscrito la opinión de Louis de Bonald de acuerdo con la cual «el hombre no existe más que para la sociedad, y la sociedad sólo lo forma para ella»⁷⁷.

Su crítica a los reinos nacionales y al Estado-nación lo aleja también de la familia nacionalista. E inversamente, su concepción absolutista de la soberanía contradice de golpe las ideas federalistas según las cuales es desde «abajo» de donde debe provenir la voluntad de federar las autonomías locales. Su pensamiento, finalmente, parece inconciliable con el ecologismo integral que se pronuncia por un «retorno a la Tierra-Madre» y rehúsa dejar al hombre que imponga, sin reservas, su «forma» al medio, ideas en las que sólo habría podido ver, ciertamente, nuevas manifestaciones del espíritu «naturalista» y «femenino»⁷⁸.

⁷⁴ *Le fascisme vu de droite*, op. cit., p. 59.

⁷⁵ «La droite et la culture», en *Explorations*, op. cit., p. 280. Cfr. también Julius Evola, *Citazioni sulla Monarchia*, Palermo, Thule, 1978.

⁷⁶ Es oportuno recordar aquí que, al menos en el caso de Francia, las relaciones entre el rey y la aristocracia fueron con mucha frecuencia conflictivas: los soberanos franceses constantemente lucharon contra los señores «feudales». Hermann de Keyserling, por quien Julius Evola difícilmente sentía estima, escribe por su parte: «Los aristócratas siempre son, por sí mismos, republicanos; la forma normal del Estado para los pueblos de estructura aristocrática es, en consecuencia, la república y no la monarquía, pues aquel que tenga conciencia señorial difícilmente soporta por encima de él a alguien que se crea superior» (*L'analyse spectrale de l'Europe*, París, Gonthier-Médiations, 1965, p. 156).

⁷⁷ *Théorie du pouvoir politique et religieux* [1796], París, UGE/10-18, 1966, p. 21.

⁷⁸ Al hablar del cristianismo, él llega sin embargo a escribir que «el rechazo, el desapego violento de la naturaleza conduce a la desacralización, a la destrucción de la concepción orgánica del

A veces se le ha presentado como el representante italiano más eminente de la vasta corriente del pensamiento político alemán de los años veinte y treinta a la que se le ha dado el nombre de «Revolución Conservadora». Esto no es falso del todo, y es cierto que él mismo se sentía próximo con al menos algunos de los representantes de dicha corriente. Se sabe además que, durante gran parte de su vida, Evola se volvió hacia Alemania no solamente porque su doctrina lo conducía naturalmente hacia la «Luz del Norte», sino también porque esperaba encontrar en aquel país, cuya lengua hablaba perfectamente, un reconocimiento que, antes de la última guerra mundial, casi no había podido encontrar en el suyo. No obstante, la etiqueta de «revolucionario conservador» no le sienta más que imperfectamente. Los medios «völkisch», que fueron los primeros en interesarse por él en razón de su «paganismo»⁷⁹, rápidamente se dieron cuenta que la idea que tenía de los orígenes «nórdicos» difería totalmente de la suya. Si bien podían estar de acuerdo con su gusto por el esoterismo, dichos medios no podían, en efecto, aceptar su visión meramente metafísica de la antigüedad «indogermánica», sin raíces inmediatas en la sangre y en el suelo. La crítica hecha por Evola a la noción de pueblo (Volk), la afirmación de su antinatalismo y de su antibiologismo, su elitismo, así como sus posiciones favorables a un «Orden» compuesto por hombres célibes, lo sitúan en las antípodas de su propio ideal comunitario, populista y seguramente más aristo-democrático que aristo-monárquico. Entre estos medios, de suyo poco favorables a la latinidad («Los von Rom!» era una de sus consignas favoritas), la supremacía que Evola atribuía al Estado y su hostilidad hacia los valores femeninos⁸⁰ no podían ser vistos más que como rasgos «típicamente mediterráneos». Evola no tuvo tampoco contactos muy duraderos con los Völkische.

Tuvo algo de éxito con el grupo de los jóvenes-conservadores (Edgar J. Jung, Othmar Spann, Wilhelm Stapel, Albrecht Erich Günther, Karl Anton Rohan, etcétera), que eran, en principio, más abiertos al mundo latino y con quienes pudo

mundo como cosmos» (L'arc et la massue, op. cit., p. 202). Pero no veríamos cómo se conciliarían estas líneas con los llamados constantes en favor de una dominación por parte del elemento «viril» de todo aquello que sólo está en el orden de la «naturaleza». En Cabalgar el tigre, Evola precisa: «Cualquier "retorno a la naturaleza" (fórmula que, generalizada, también puede incluir todas las reivindicaciones en nombre de los derechos del instinto, del inconsciente, de la carne, de la vida inhibida por el "intelecto" y así por el estilo) es un fenómeno de regresión» (op. cit., p. 154).

79 El primer libro de Evola traducido al alemán, *Imperialismo pagano* (Todi-Roma, Atanor, 1928), fue publicado en una versión revisada y ampliamente modificada por el autor para una casa editora directamente ligada a los medios völkisch: *Heidnischer Imperialismus*, Leipzig, Armanen, 1933 (retraducción al italiano a partir de la versión alemana: «Heidnischer Imperialismus», Treviso, Centro Studi Tradizionali, 1991). Acerca de las relaciones de Evola con la Revolución Conservadora, cfr. también: H. T. Hansen, «Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution», en *Criticón*, Munich, abril-junio de 1998, pp. 16-32.

80 Diversos teóricos völkisch, entre los que se encuentran Ernst Bergmann y sobre todo Herman Wirth, de quienes Evola apreciaba los trabajos sobre los orígenes «atlántico-occidentales» de la civilización europea, sostenían en lo concerniente a la polaridad masculino-femenina una idea totalmente opuesta a la suya, pues hablaban de una clara superioridad de los valores femeninos sobre los valores masculinos. Cfr. Ernst Bergmann,

Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter, Breslau, Ferdinand Hirt, 1932; Herman Wirth, *Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der Atlantisch-Nordischen Rasse*, Jena, Eugen Diederichs, 1928.

entablar una relación más continua. Al día siguiente de pronunciado su discurso, en 1934, en Berlín, ante el Herrenklub que presidía el barón Heinrich von Gleichen, pudo experimentar el sentimiento de desenvolverse en su «medio natural». Pero incluso allí no se podría exagerar el impacto que sus ideas tuvieron. A pesar de algunos ecos favorables –suele citarse el testimonio de Gottfried Benn sobre Rebelión contra el mundo moderno, que fue traducido en Alemania en 1935– la recepción del pensamiento evoliano en Alemania tuvo, antes de 1945, un impacto muy limitado. Inclusive en las revistas de los jóvenes conservadores, en las que el nombre de Evola aparecía de vez en cuando, jamás constituyó una verdadera referencia. La principal razón era probablemente que la concepción evoliana del mundo apelaba a conceptos metafísicos «tradicionales» demasiado alejados de la mentalidad neoconservadora germánica, imbuida ampliamente por la herencia romántica. La noción de Imperio (Reich) así como la «ética prusiana» ocupan, ciertamente, un gran lugar dentro de las preocupaciones de los jóvenes conservadores, quienes siempre estuvieron interesados en la dimensión histórica de los problemas políticos, y entre quienes el elemento aristocrático, además, estaba bien representado. El interés de Evola por la «Tradición Primordial», por la «espiritualidad olímpica» e, incluso, por el esoterismo les resultaba, en cambio, muy ajeno. En la mayoría de ellos, la noción de Volk conservaba, desde Herder, una carga eminentemente positiva y, siguiendo la tradición germánica, les parecía extravagante colocar –como era el caso en la antropología «tradicional» en la que se afincaba Evola– al «espíritu», del que sospechaban que transmitía una concepción abstracta y racionalista de la existencia, por encima del «alma», a la que veían, por el contrario, como la depositaria privilegiada de la «autenticidad» del pueblo⁸¹.

La crítica que Evola hace de la técnica podría aproximarle a Heidegger, pero su metafísica es inconciliable con la ontología heideggeriana, a la que además denuncia como carente totalmente de matices en Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo. Su crítica a la obsesión economicista así como la importancia central que le atribuye al Estado (al que vuelve el gran kat-echon, el gran «desacelerador» de la decadencia) podría situarlo incluso en vecindad con Carl Schmitt, pero su rechazo a reconocer la autonomía de lo político, así como su indiferencia hacia las cuestiones constitucionales, su insistencia en el carácter «ético» de la soberanía y la manera en que sostiene que la «significación original del Estado» remite a una «formación sobrenatural»⁸², lo alejan completamente de él. Está igualmente alejado del «primer Jünger» –a pesar del justificado interés que mostró hacia El trabajador⁸³– en razón de la predilección que le confería a la técnica, pero también del «segundo Jünger», debido a sus preocupaciones «naturalistas». En cuanto a Spengler, Evola mismo tuvo la ocasión de explicar, en el prefacio a la primera edición italiana de La decadencia de Occidente –de la que fue su traductor– en qué difería su propia teoría de los ciclos de la aproxima-

81 En su célebre libro, *Der Geist als Widersacher der Seele*, cuya influencia fue considerable en el seno de la Revolución Conservadora, Ludwig Klages pudo describir precisamente el «espíritu» como el peor adversario del «alma».

82 *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 65.

83 Cfr. Julius Evola, *L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger*, Roma, Armando Armando, 1960 (2a edición: Roma, Giovanni Volpe, 1974; 3a edición: Roma, Mediterranee, 1998).

ción spengleriana mediante la «morfología» de las culturas⁸⁴. En suma, no hay ningún autor de la Revolución Conservadora con el que pudiera identificársele verdaderamente y ni siquiera comparársele.

Fascismo y nacionalsocialismo

Sus relaciones con el fascismo y el nacionalsocialismo son aún más complejas. No es éste el lugar adecuado para examinar a detalle lo que fue la vida de Julius Evola durante el Ventennio mussoliniano, ni la evolución de sus ideas durante este período. Él mismo lo explicó ampliamente en las ediciones sucesivas de su libro sobre el fascismo⁸⁵, así como en su autobiografía. Solamente es preciso recordar que hacia 1928 fue, al menos, amigo del ministro Giuseppe Bottai, y con mayor duración lo fue de Giovanni Preziosi, quien le abrió las columnas de su revista *La Vita italiana*, así como de Roberto Farinacci, quien le permitió disponer dos veces al mes –a partir de 1934– de una página especial («Diorama Filosófico») en el diario *Il Regime fascista*. Además, se encontró con Mussolini dos o tres veces durante la guerra⁸⁶.

Evola lanza en febrero de 1930 una revista titulada *La Torre*, que, criticada duramente por algunos medios oficiales, debió dejar de aparecer el 15 de junio del mismo año, después de haber publicado solamente diez números⁸⁷. En el quinto número, fechado el 1º de abril, escribía:

No somos ni «fascistas» ni «antifascistas». El «antifascismo» no es nada. Para nosotros, [...] enemigos irreductibles de cualquier ideología plebeya, de cualquier ideología «nacionalista», de cualquier intriga y de cualquier espíritu de «partido» [...] el fascismo es demasiado poco. Quisiéramos un fascismo más radical, más intrépido, un fascismo verdaderamente absoluto, hecho de fuerza pura, inaccesible a cualquier compromiso.

84 Cfr. Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milán, Longanesi, 1957. El texto del prefacio de Evola fue reeditado, junto con otros, en Julius Evola, *Spengler e il Tramonto dell'Occidente*, Roma, Fondazione Julius Evola, 1981.

85 Julius Evola, *Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*, Roma, Giovanni Volpe, 1964; 2a edición: *Il fascismo visto della Destra. Note sul Terzo Reich*, Roma, Giovanni Volpe, 1970. Cfr. También: Philippe Baillet, «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le nationalisme», en *Politica Hermetica*, 1, 1987, pp. 49-71.

86 Además, hoy día se sabe –gracias a los documentos recuperados del antiguo Ministerio de Cultura Popular («Minculpop»)– primero, que fue despojado de su grado de lugarteniente en abril de 1934, después de haberse rehusado a batirse en duelo con un joven periodista de nombre Guglielmo Danzi, quien se había declarado hostil a sus opiniones; y, por otra parte, que en diciembre de 1939 solicita adherirse al Partido Nacional Fascista (PNF) a fin de poderse enrolar como voluntario en el frente, petición que fue rechazada oficialmente en abril de 1943 por la Corte Central de Disciplina del Partido, debido a que «toda la actividad cultural de Evola, tal y como surge de las informaciones recopiladas y a partir de lo que se conoce de sus escritos y de sus discursos, hacen dudar fuertemente de su incondicional adhesión a la doctrina fascista». Cfr. Dana Lloyd Thomas, «Quando Evola fu degradato», en *Il Borghese*, 24 de marzo de 1999, pp. 10-13.

87 Los diez números de *La Torre* fueron objeto de una reimpresión integral: *La Torre. Foglio di espressioni varie e di tradizione una*, Milán, Il Falco, 1977.

Sería un grave contrasentido interpretar estas líneas, que son citadas con frecuencia⁸⁸, como la prueba de que Evola habría deseado un fascismo más extremista, «más fascista» incluso de lo que fue. El «fascismo verdaderamente absoluto» del que hablaba Evola era de hecho un fascismo que habría hecho suyos los principios absolutos de la Tradición, es decir, un fascismo que habría sido, simultáneamente, «más radical» y... menos fascista. Dicho «superfascismo» habría sido en realidad un suprafascismo. Esto es lo que aparece claramente en la declaración que Evola haría en su proceso en 1951:

He defendido, y defiendo, «ideas fascistas», no tanto porque fueran «fascistas», sino en la medida en que recogían una tradición superior y anterior al fascismo, de la que heredan la concepción jerárquica, aristocrática y tradicional del Estado – concepción que tenía un carácter universal y que se mantuvo en Europa hasta la irrupción de la revolución francesa. En realidad, las posiciones que he defendido y que defiendo como hombre [...] no deben ser llamadas «fascistas» sino tradicionales y contrarrevolucionarias⁸⁹.

A lo que se adhiere Evola es a una concepción del mundo «superior y anterior» al fascismo, una concepción «de Antiguo Régimen», que tiene un «carácter universal» y a la que, según él, el fascismo se habría adherido parcialmente. Lo que lo lleva precisamente a decir que él no apreciaba del fascismo lo que no fuera específicamente fascista –o si se prefiere, que rechazaba lo que había de más específicamente fascista en el fascismo.

Cuando leemos el libro que Evola consagró al fascismo y al nacionalsocialismo, comprobaremos además que las censuras que dirige a ambos regímenes político no son menores. Del fascismo critica la retórica nacionalista, la idea del partido único, la tendencia «bonapartista» y plebiscitaria del régimen, sus aspectos moralizantes y pequeño-burgueses, el fracaso de su política cultural, sin olvidar el énfasis que se pone sobre el «humanismo del trabajo» (Giovanni Gentile), al que interpreta como una especie de llamado a «una involución de la política en la economía». No nos sorprende, en cambio, que hubiera dado crédito al fascismo por haber «realizado en Italia la idea de Estado» y de haber reafirmado, con fuerza, la supremacía de este último sobre el pueblo y la nación.

Respecto del nacionalsocialismo es aún más severo. Al sintetizar un conjunto de críticas que tuvo la oportunidad de desarrollar en sus artículos de inicios de los años treinta⁹⁰, atribuye al régimen hitleriano el mérito de haber percibido la necesidad de una «lucha por una visión del mundo», así sea para rechazar casi todos los componentes de dicha visión. Es así como denuncia el pangermanismo, el nacionalismo étnico y el irredentismo, la idea misma de un socialismo

88 Incluido el propio Evola, quien las ha retomado en su autobiografía. Cfr. *Le chemin du Cinabre*, op. cit., p. 95.

89 «Autodéfense», en *Totalité*, octubre de 1985, p. 87. «Si las ideas “fascistas” todavía deben ser defendidas –leemos igualmente en *Los hombres y las ruinas*– deberían serlo no en tanto son “fascistas”, sino en la medida en que representan, bajo una forma particular, la expresión y la afirmación de ideas anteriores y superiores al fascismo» (op. cit., p. 26). El hecho de que Evola haya tomado casi textualmente sus propuestas de 1951 induce a mostrar que éstas no eran fruto de un discurso de circunstancia.

90 Cfr. especialmente los *Essais politiques*, op. cit.

«nacional», el racismo biológico –al que definía como una asociación de «una variante de la ideología nacionalista de fondo pangermanista junto con ideas del cientificismo biológico»⁹¹–, el darwinismo social, la «megalogía efectiva» de Hitler con sus «caprichos milenaristas» y su espíritu completamente plebeyo», el «mito del Volk» y la importancia dada a la «comunidad popular» (Volks-gemeinschaft), la idealización de la función maternal en la mujer, la exaltación de la «nobleza del trabajo» y el igualitarismo inherente al Servicio del Trabajo⁹², la liquidación del Estado prusiano y de la tradición de los Junkers, los aspectos «proletarios» de un régimen desprovisto de cualquier «legitimidad superior», e incluso un antisemitismo que en Hitler tomó –nos dice– la forma de un «fanatismo obsesivo». Como vemos, la lista es larga. Y sin embargo, es indudable que Evola igualmente consideró que el fascismo y el nacionalsocialismo se situaban, en términos generales, «del lado correcto». Si por una parte él no escatimó sus críticas, por la otra presentó dichas críticas explícitamente como prueba no de una oposición de principio, («el antifascismo no es nada»), sino más bien como una voluntad o un deseo por «rectificar» lo que le parecían errores o insuficiencias graves. O para decirlo de otra manera, puesto que Evola jamás fue fascista ni nacionalsocialista en el sentido estricto del término, tampoco tuvo el sentimiento de que, habidas todas las cuentas, dichos regímenes valían al menos más que sus adversarios, y que sus numerosos defectos podían ser «corregidos». Un sentimiento tal puede sorprender, pues cuando se ve todo lo que Evola recrimina al fascismo y al nacionalsocialismo, a veces nos preguntamos que queda aún que sea susceptible de suscitar su simpatía. Es, pues, acerca de este sentimiento sobre el que hay que cuestionarse.

No hay duda de que aquello en lo que Evola da crédito por principio al fascismo y al nacionalsocialismo es por su marcado «anti-iluminismo» y su anti-democratismo. Fascismo y nacionalsocialismo representan, para él, fundamentalmente una reacción en contra de las ideas de 1789, incluso si la forma dada a esta reacción fue de las más criticables –ya que encuentra en ellas la presencia persistente de rasgos típicamente «democráticos»– a pesar de que aprecia que dicha reacción era, en el inicio, saludable. Evola llega a la doble conclusión del parentesco de fondo del fascismo y el nacionalsocialismo, y de la posibilidad de «rectificarlos» en un sentido más «tradicional» «reorientándolos a sus propios orígenes». El hecho de que ambos regímenes hayan combatido a los mismos adversarios que él –a las democracias liberales, a los socialistas y a los comunistas– confirmaba evidentemente la naturaleza de esta opinión. Lo que la historiografía contemporánea ha permitido establecer a propósito del fascismo y del nacionalsocialismo conduce, sin embargo, a preguntarnos si no se equivocó trágicamente Julius Evola en su apreciación. No es para nada evidente, en efecto, que los regímenes fascista y nacionalsocialista hayan pertenecido al «mismo mundo», y es menos evidente aún que se hayan inscrito en el universo espiritual de Evola, es decir, en esa «tradición superior y anterior», de «carácter universal», que habría transmitido desde siempre la «concepción jerárquica, aristocrática y tradicional del Estado» que se mantuvo en Europa hasta la revolución francesa». El carác-

91 Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 146.

92 Al criticar la institución del Servicio del Trabajo (Arbeitsdienst), Evola muestra especialmente indignado de que «una joven de la aristocracia así [haya podido] verse obligada a vivir en común con un campesino o un proletario, en una granja o en una fábrica» (Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 172).

ter totalitario del nacionalsocialismo hoy no podría ser seriamente cuestionado, mientras que el fascismo es clasificado generalmente entre los regímenes autoritarios. Desde Renzo De Felice hasta Ernst Nolte, las diferencias de inspiración ideológica de ambos regímenes han sido, además, frecuentemente enfatizadas. Revelador a este respecto es el hecho de que, para Evola, el mérito principal del fascismo fue haber afirmado la «preeminencia del Estado sobre el pueblo y la nación», mientras que esto es lo que precisamente más le recriminaban los teóricos nacionalsocialistas. El parentesco del régimen nacionalsocialista con el régimen bolchevique, que es sin duda la forma política que más repugnaba a Julius Evola, es hoy día cada vez más reconocido, como lo atestiguan los trabajos de Hannah Arendt, Raymond Aron, François Furet o Stéphane Courtois, por solo citar a ellos.

Finalmente, el vínculo profundo de los dos regímenes con esa modernidad que Evola rechazaba con todas sus fuerzas, también ha sido puesto a la luz en numerosas ocasiones. Detrás de una retórica a veces arcaizante, fascismo y nacionalsocialismo constituyeron fenómenos resueltamente modernos que, como tales, conferían una importancia central al desarrollo científico, técnico e industrial, al tiempo que conferían un lugar preponderante a la movilización política de las masas. Mussolini lo había declarado además con claridad:

*Las negaciones fascistas del socialismo, de la democracia, del liberalismo, no deben [...] hacer creer que el fascismo quiera llevar al mundo a lo que era antes de 1789, fecha que es considerada como el año inaugural del siglo demo-liberal. No se puede ir hacia atrás. La doctrina fascista no escogió a de Maistre como profeta*⁹³.

Característico de tal equívoco es la atención que, en el interior del III Reich, Evola prestó a las SS, muy probablemente porque estos se presentaban como una «Orden» y a que la noción de Orden desempeñaba, como lo hemos visto, un papel central en su pensamiento político. Evola tuvo además la oportunidad, en 1938, de realizar, para la revista de Preziosi, un reportaje acerca de los célebres «Ordensburgen» nacionalsocialistas⁹⁴; pero tras una misma palabra pueden esconderse realidades muy distintas. Aunque Himmler podía estar personalmente fascinado por los caballeros teutónicos y por el recuerdo de los «antiguos

93 Benito Mussolini, «La doctrine du fascisme», en Le fascisme. Doctrine, institutions, París, Denoël et Steele, 1933, p. 49.

94 «Le SS, guardia e "Ordine" della rivoluzione crociuncinata», en La Vita italiana, agosto de 1938. Se apreciará que los «Ordensburgen» contruidos en la Alemania hitleriana no tenían estrictamente nada que ver con la SS. Se trataba de centros de formación hechos a petición del Frente del Trabajo (Arbeitsfront), contruidos expresamente sólo para miembros del partido. Es un error que Philippe Baillet haya hablado, como muchos otros, de los «famosos "Castillos de la Orden" de la SS» en su prefacio a la primera edición francesa de el Fascisme vu de droite (París, Cercle Culture et Liberté, 1981, p. 15). Antes hicimos alusión (nota 65) al reporte dirigido a Himmler en agosto de 1938, en el momento mismo en que aparecía el artículo de Evola. Dicho reporte aludía a la incompatibilidad de las ideas de Julius Evola con el nacionalsocialismo. Cfr. Bruno Zoratto, Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe, op. cit.; Gianfranco de Turreis y Bruno Zoratto [editores], Julius Evola nei rapporti delle SS, Roma, Fondazione Julius Evola, 2000. Cfr. también Francesco Germinario, Razza del sangue, razza dello spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930-1945, Turín, Bollati Boringhieri, 2001. Recordemos además que están lejos de esclarecerse los contactos que Evola pudo trabar en Alemania y en Austria antes de 1945.

germanos», su concepción del mundo no era menos que las antípodas del de Evola. Los SS no fueron para nada concebidos como una «sociedad de hombres», como una «élite definida por una solidaridad exclusivamente viril» teniendo a la «persona absoluta»: cada uno de sus miembros estaba destinado, al contrario, a fundar un hogar que se inscribiría en una «línea hereditaria». Mucho más aún que el propio partido nazi, los SS hacían del «materialismo biológico» el centro mismo de su visión del mundo⁹⁵. Evola probablemente no captó en toda su magnitud la voluntad del fascismo y del nacionalsocialismo de luchar contra las ideologías que él mismo combatía, no solamente con los medios modernos, sino igualmente en nombre de otra forma de modernidad, de allí la ambigüedad de su posición. Apreciaba en el fascismo aquello que no era específicamente fascista sino «tradicional», creyendo que era posible «rectificar» el fascismo llevándolo a abandonar lo que le pertenecía con toda propiedad –subestimando así la importancia de lo que, en el propio fascismo, hacía que fuera eso y no otra cosa. Philippe Baillet se refirió, a propósito de esto, de «sobrestimación de las potencialidades reaccionarias» del fascismo y del nacionalsocialismo, «y por cuya causa [Evola] pasa de lado lo que fundaba propiamente a ambos regímenes y les confería su especificidad»⁹⁶. La cuestión que se puede plantear es saber si el fascismo «rectificado», tal y como lo deseaba Evola, habría tenido todavía algo que ver con el fascismo.

La influencia política de Evola

La influencia propiamente política de Julius Evola no comenzó a dejarse sentir más que después de la Segunda Guerra mundial, especialmente después de la publicación de Orientaciones y de Los hombres y las ruinas. Es igualmente a partir de los años cincuenta cuando sus adversarios comenzaron a ver en él, de manera excesivamente sumaria, a un «doctrinario fascista», mientras que casi no había sido reconocido como tal bajo el fascismo realmente existente.

Esta influencia política se ejerció evidentemente primero en Italia, antes de manifestarse en Francia en los inicios de los años setenta, después en España, en América Latina, en Alemania y en los países del Este. No hay duda de que el pensamiento político evoliano sedujo sobre todo a las corrientes emparentadas directa o indirectamente con la derecha radical. Los grupos que pugna-

⁹⁵ Lo que además reconoce Evola cuando, al recordar las reglas de vida de los miembros de las SS, escribe: «Así se reafirmaba en el biologicismo racista –ligado a cierta banalización del ideal femenino– un relieve particular dado el aspecto “maternal” de la mujer» (Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 207).

⁹⁶ «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», artículo citado, p. 60. Por falta de espacio, sólo podemos hacer alusión aquí al interés mostrado por Evola hacia la Guardia de Hierro y al Movimiento Legionario rumano (la Legión de San Miguel Arcángel). Se sabe que Evola testimonió una admiración casi incondicional hacia Corneliu Codreanu, el jefe de este movimiento, en quien incluso llegó a ver el «arquetipo mismo ario-romano» («La tragédie de la Garde de Fer», en Totalité, 18-19, 1984, p. 180). Cfr. también Julius Evola, La tragedia della Guardia di Ferro, Roma, Fondazione Julius Evola, 1996; Claudio Mutti, Julius Evola sul fronte dell'Est, Parma, All'insegna del Veltro, 1998. Pero, como bien se ha percatado Jean-Paul Lippi, este elogio deja perplejo si se tiene en cuenta el carácter profundamente cristiano del movimiento legionario y, sobre todo, su carácter místico, cuando Evola siempre había denunciado en la mística, este movimiento del alma, un elemento relevante de la «espiritualidad lunar» y del «polo femenino del espíritu».

ban por una «derecha revolucionaria» encontraron en su obra una coherencia doctrinal insuperable, así como las palabras de orden de una radicalidad crítica apropiadas para consolidar sus posiciones.

Otros grupos, simpatizantes de un «fascismo extremo», partidarios incluso a veces del nacionalsocialismo, igualmente tomaron en cuenta algunas de sus ideas, pasando por alto las críticas extremadamente duras que había vertido sobre el régimen hitleriano. Pero la influencia política de Evola no se limitó a estos medios. Los monárquicos igualmente sacaron provecho de sus múltiples argumentos en favor del sistema monárquico. Los individualistas radicales se apoyaron en su pensamiento para justificar su desprecio narcisista por la «plebe» y su repugnancia por el mundo moderno. Los jóvenes militantes de los partidos clásicos de derecha encontraron en sus libros cómo alimentar la intransigencia a la que sus propios dirigentes no respondían. E incluso ciertos católicos tradicionalistas se pudieron inspirar en su apología de la «Tradición», tal y como lo atestigua Fausto Gianfranceschi, para quien, a pesar de las críticas dirigidas por Evola y que menospreciaban el cristianismo,

sus obras, paradójicamente, lograban –entre aquellos de nosotros que éramos [católicos]– reforzar la convicción de que la filosofía perenne de la Iglesia era la única forma de pensamiento viviente o institucionalizado capaz de dictar las reglas de acción y de juicio para aquello que no se dejaban atrapar por las ideologías materialistas⁹⁷.

Dicha diversidad resulta también muy significativa.

Si Evola sedujo a la derecha radical fue debido, en primer lugar evidentemente, a su propia radicalidad ideológica, a su crítica sin compromiso hacia el mundo actual, así como a su capacidad para oponer a la modernidad triunfante una serie de negaciones abruptas, que en él son la contraparte de un conjunto de «afirmaciones soberanas». Pero la predilección de la que gozó en esos medios no siempre estuvo exenta de ambigüedad. La derecha radical, por ejemplo, siempre se declaró de buen grado más «revolucionaria» que «reaccionaria»; ese no es el caso de Evola. Él ciertamente llegó a escribir –en referencia implícita a la Revolución Conservadora alemana– que «en relación a todo lo que hoy día forma la civilización y la sociedad modernas, efectivamente se puede decir que nada es tan revolucionario como la Tradición»⁹⁸. Por regla general, sin embargo, más bien se muestra reticente a utilizar este término, y frecuentemente se pone en guardia contra el «alma secreta» de la palabra «revolución», mientras que

⁹⁷ «Les rapports de Julius Evola avec le fascisme et le national-socialisme», artículo citado, p. 60. Por falta de espacio, sólo podemos hacer alusión aquí al interés mostrado por Evola hacia la Guardia de Hierro y al Movimiento Legionario rumano (la Legión de San Miguel Arcángel). Se sabe que Evola testimonió una admiración casi incondicional hacia Corneliu Codreanu, el jefe de este movimiento, en quien incluso llegó a ver el «arquetipo mismo ario-romano» («La tragédie de la Garde de Fer», en Totalité, 18-19, 1984, p. 180). Cfr. también Julius Evola, La tragedia della Guardia di Ferro, Roma, Fondazione Julius Evola, 1996; Claudio Mutti, Julius Evola sul fronte dell'Est, Parma, All'insegna del Veltro, 1998. Pero, como bien se ha percatado Jean-Paul Lippi, este elogio deja perplejo si se tiene en cuenta el carácter profundamente cristiano del movimiento legionario y, sobre todo, su carácter místico, cuando Evola siempre había denunciado en la mística, este movimiento del alma, un elemento relevante de la «espiritualidad lunar» y del «polo femenino del espíritu».

⁹⁸ «La Droite et la Tradition», en Explorations, op. cit., p. 305.

constantemente recriminaba a la Derecha por no atreverse a afirmarse rotundamente «reaccionaria» – aunque podría decirse que su pensamiento, fundado en la «idea jerárquica integral», expresa ante todo una forma particular de radicalidad reaccionaria.

Por lo mismo, la derecha radical admiró más el fascismo de la República Social que el fascismo «clásico» de antes de 1943. Sin embargo, allí también Evola profesaba una opinión contraria. A pesar de su admiración por el «aspecto combatiente y legionario»⁹⁹ de la República Social, el vuelco «republicano» del fascismo de Saló, considerado por algunos como un «retorno a las fuentes» iniciales del movimiento, representaba para él una «regresión involutiva»: «Desde nuestro punto de vista –escribe– no hay nada a este respecto que pueda sacarse de la República Social»¹⁰⁰.

La derecha radical, finalmente, con frecuencia manifestó una simpatía más o menos explícita hacia no importa qué forma de radicalidad, ya fuera de izquierda o de extrema izquierda. Esta derecha, de forma general, tiende a identificarse con el «pueblo», a proclamar un socialismo «nacional», a colocarse a la «izquierda de la derecha», y a veces se declara más próxima de un revolucionario de izquierda, bolchevique (o «nacional-bolchevique»), que de un burgués. Evola, de quien de paso hay que señalar que raramente se desentiende de quienes se proclaman sus seguidores, jamás adoptó ninguna de estas actitudes ni sostuvo ninguna de estas opiniones. Su desconfianza respecto del «pueblo», su rechazo explícito a lo que llamaba el «ideal social», y su extrema hostilidad hacia el bolchevismo se lo impedían de manera absoluta. Ciertamente él sostenía un punto de vista netamente «anti-burgués», pero lo hacía para enfatizar que la burguesía podía ser refutada tanto «por lo alto» como «por lo bajo», pero agregaba que el anti-burguesismo de izquierda, obrero o socialista, debía ser rechazado porque llevaba «aún más abajo». Para Evola, todo dependía, a fin de cuentas, en nombre de qué se declaraba desear combatir a la burguesía.

Para él, el anti-burguesismo era aceptable, e incluso necesario, si apelaba a una «concepción superior, heroica y aristocrática de la existencia»¹⁰¹, pero no lo era en nombre de cualquier ideal. Asimismo, aunque haya llegado a fustigar al americanismo o al liberalismo por su poder disolvente –superior al del comunismo¹⁰²– no hay duda de que el bolchevismo representaba para él algo peor que el liberalismo burgués, precisamente porque correspondía, en su sistema, a un agravamiento, a un punto terminal (la «noche» respecto del «crepúsculo»). Este es todavía un punto sobre el que su pensamiento se separa de la derecha radical o «revolucionaria», para la cual, el reino del liberalismo burgués es aún peor, más destructivo y descompone mucho más que lo que el comunismo jamás haya hecho.

⁹⁹ Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 124.

¹⁰⁰ Ibid., p. 61.

¹⁰¹ Orientations, op. cit., p. 85.

¹⁰² «En cierto sentido, el americanismo es, para nosotros, mucho más peligroso que el comunismo: porque es una suerte de caballo de Troya» (Orientations, op. cit., p. 61). Con esto, Evola quiere decir claramente que lo más que se le puede reprochar al «americanismo» es conducir, con dulzura, al bolchevismo...

Retorno a la «apoliteia»

Las últimas líneas de Los hombres y las ruinas contienen una interrogación análoga a la que ya figuraba a manera de conclusión en Orientaciones: «Queda por ver cuántos hombres permanecen todavía de pie entre las ruinas». Implícitamente, tal interrogante vuelve a suscitar la cuestión de la posibilidad misma de una acción política que se inspirase en principios «tradicionales». El mismo Evola no vacila en responder de manera negativa. Desde 1961, en Cabalgar el tigre, subrayaba ya «la imposibilidad de obrar de manera positiva en el sentido de un retorno real y general al sistema normal y tradicional»¹⁰³. En su autobiografía, aparecida en 1963, afirmaba su

*convicción de que nada puede hacerse para provocar una modificación importante de esta situación, para hacer que los procesos tomen posteriormente –después de los últimos hundimientos– un curso irreparable [...] No existe nada, en el dominio político y social, que verdaderamente amerite una adhesión total y un compromiso profundo*¹⁰⁴.

Un año mas tarde, en la primera edición de El fascismo visto desde la derecha, declaraba: «Hay que decir que hoy día no existe, en Italia, una Derecha digna de este nombre»¹⁰⁵. Finalmente, poco tiempo antes de su muerte, en la segunda edición de El camino del cinabrio, escribía:

*Fuera de la adhesión de los representantes de las jóvenes generaciones, atraídos por los fundamentos que las doctrinas tradicionales ofrecen a una orientación de Derecha, no hay personas cualificadas que, al llegar a la madurez –en el terreno de los estudios y partiendo de las posiciones que he defendido o que hice conocer– vayan más allá mediante desarrollos personales serios, metódicos y meditados [...] tales personas son prácticamente inexistentes*¹⁰⁶.

Y es precisamente porque estaba convencido de que nada podía ser logrado en el dominio de los fines externos que Evola publica, en 1961, Cabalgar el tigre, obra en la que se esfuerza en señalar de nuevo «orientaciones existenciales», pero esta vez desde una perspectiva estrictamente «individual». Sin modificar para nada sus principios, en este libro Julius Evola abandona radicalmente cualquier perspectiva política y aduce que es posible hacerlo en el fuero interno.

Hemos hecho alusión –escribe– [...] al exiguo número de aquellos que, hoy, sea por su temperamento o por su vocación, todavía creen, a pesar de todo, en la posibilidad de una acción política rectificadora. Es para guiar la orientación ideológica de ellos que escribimos hace algunos años Los hombres y las ruinas. Pero en razón de las experiencias que hemos tenido después, sólo podemos reconocer abiertamente que las condiciones necesarias para llegar a un resultado cualquiera, apreciable y concreto, en una lucha de esta tipo, están actualmente canceladas [...] La única norma valiosa que dicho hombre

¹⁰³ Chevaucher le tigre, op. cit., p. 15.

¹⁰⁴ Le chemin du Cinabre, op. cit., pp. 195 et 201.

¹⁰⁵ Le fascisme vu de droite, op. cit., p. 21.

¹⁰⁶ Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 210.

[el que se mantiene fiel a la Tradición] puede extraer de un balance objetivo de la situación, es la ausencia de interés y el desapego respecto de todo aquello que hoy es «político». Su principio sería, pues, lo que en la antigüedad se llamó apoliteia¹⁰⁷.

Nada podría completarse en el terreno político; sería mejor tomar distancia y refugiarse en la apoliteia, es decir, alejarse. Evola invita, pues, a los «hombres diferenciados», a aquellos que se sienten «absolutamente fuera de la sociedad», a «abandonar cualquier finalidad positiva externa, que se ha vuelto irrealizable en una época de disolución como la nuestra»¹⁰⁸, para concentrarse en el «actuar sin actuar», en la construcción y el perfeccionamiento de sí mismo, en la conquista de una posición espiritual inexpugnable, de una patria interior «que ningún enemigo jamás podrá ocupar ni destruir»¹⁰⁹. Esta posición no deja de recordarnos la del Anarca de Ernst Jünger, pero que no puede confundirse para nada con ella. Considera obsoleta cualquier esperanza política y desalienta cualquier veleidad de la acción en la vida pública: «Nada puede hacerse»¹¹⁰.

Parecería que Evola se hubiera encerrado dentro de un largo paréntesis, para continuar con ciertas actitudes «rectificadas» en su itinerario interior. Es lo que él mismo dirá al recordar Cabalgar el tigre, y consignará en su autobiografía:

Un ciclo se cierra con este libro; en cierto sentido, he vuelto a las posiciones de partida –hacia las que había sentido, a veces inconscientemente, un impulso profundo durante mi primera juventud– que me condujeron a la negación radical de los valores existentes en el mundo¹¹¹.

El repliegue hacia el fuero interno conduce, en efecto, a la época del Individuo absoluto, de este individuo solitario que, al no querer depender de nada externo

¹⁰⁷ Chevaucher le tigre, op. cit., p. 215.

¹⁰⁸ Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 195.

¹⁰⁹ Orientations, op. cit., p. 94.

¹¹⁰ La fórmula «cabalgar el tigre» no obstante ha podido ser interpretada en ciertos medios políticos activistas como susceptible de legitimar un deseo, pero no para rectificar el curso de las cosas, sino al contrario, para acelerarlo: puesto que el final del ciclo debe llegar de cualquier manera, hay que acelerarlo para salir más rápido. Quienes sostienen esta posición a veces está apoyados por lo que Evola, en referencia a las doctrinas tántricas, ha llamado la «Vía de la mano izquierda», manera en que supuestamente se intensificarán los procesos hasta que se transformen en su contrario, de acuerdo con el «principio de la “transformación de los tóxicos en medicamentos”» (Julius Evola, «Sexe et contestation», en Julius Evola, le visionnaire foudroyé, op. cit., p. 119). Sin embargo, el propio Evola ha rechazado esta interpretación. Subraya, en efecto, que la Vía de la mano izquierda sólo puede darse en un plano espiritual para operar la destrucción del yo que permite acceder a lo absoluto. «En el contexto en el que hablamos –precisa– la idea de “destrucción” está asociada a la de “trascendencia”: no se trata de destruir por destruir, sino de destruir para trascender» («Sur la “Voie de la Main gauche”», en Explorations, op. cit., p. 144). Volviendo sobre la expresión de «cabalgar el tigre», igualmente subraya, en su autobiografía, que «en este libro, la fórmula se aplica únicamente a los problemas interiores de la persona, a su comportamiento, a su actuar y su volver a hacerlo en una época de disolución, sin ninguna finalidad exterior, sin tener tampoco a la vista el futuro, es decir, el eventual cierre de un ciclo y el comienzo de un nuevo ciclo» (Le chemin du Cinabre, op. cit., p. 196; hemos corregido el inicio de la traducción francesa de este pasaje, que erróneamente indica: «la fórmula no es aplicada a los problemas interiores...»).

¹¹¹ Le chemin du Cinabre, op. cit., pp. 204-205.

a él mismo, y al ver necesariamente al Otro como una privación, una alteración o una deficiencia contaminante, ha llegado a la «negación radical del mundo existente».

¿Cuáles son las razones de la imposibilidad de una política «tradicional»? Evola habla de razones estrictamente coyunturales: son las circunstancias del momento las que impiden la puesta en acción concreta de cualquier principio político «verdadero». Debido a las circunstancias, aparentemente vinculadas al estado de degradación o de disolución del mundo exterior, resulta legítimo concluir que hay una relación directa entre el hecho de que no se pueda hacer nada en el plano político y ese otro hecho según el cual, en la concepción «tradicional» de la historia –que es la de Evola– el momento actual corresponde a un «final de ciclo», a una fase crepuscular, terminal, identificada frecuentemente con el Kali-yuga de los indios o con la «era del lobo» de la tradición nórdica.

Pero es claro que la idea de «final de ciclo» posee, por sí misma, algo de paralizante o incapacitante. Si se vive en un final de ciclo y nada puede impedir que dicho ciclo llegue a su término, ¿dónde puede residir la «libertad fundamental de movimiento», si no es en el fuero interno? Esto lo había comprendido bien Alain Daniélou, quien escribió: «En un mundo que se encamina a su pérdida –de acuerdo con la teoría de los ciclos– sólo existe la salvación individual»¹¹². Ante tal perspectiva, no existe ninguna paradoja, en efecto, en promover una acción política cualquiera, ya que la finalización del ciclo actual –y el surgimiento de uno nuevo– es resultado no de la acción de los hombres sino de las leyes absolutas de la metafísica. La acción política supone la esperanza de llegar a un fin. Sin embargo, ¿qué fin se le puede asignar a un mundo que está en vías de llegar a su final? La acción política implica también, por definición, la reversibilidad de situaciones juzgadas indeseables. No obstante, desde el punto de vista de la teoría de los ciclos, la crisis del mundo moderno se caracteriza por su irreversibilidad. Cuando Evola declara que la batalla está «materialmente perdida», comprendemos sin trabajo que no lo puede estar espiritualmente. ¿Pero qué sentido político dar a esta propuesta?

Evola escribe, sin embargo, que «son los hombres, en tanto verdaderamente hombres, los que hacen y deshacen la historia»¹¹³. Pero también dice que la historia es una «entidad misteriosa» que «no existe», que no es más que un «mito» que debe «combatirse»: «pensar en términos de historia es absurdo». Finalmente, denuncia cualquier historicismo, y llega a escribir incluso que cuando se ha rechazado el historicismo, «el pasado deja de ser algo que mecánicamente determina el presente»¹¹⁴. Jean-Paul Lippi concluye que

la crítica fundamental que Evola hace al historicismo se debe a que vuelve imposible, para quien la adopta, cualquier toma de posición voluntarista y, en consecuencia, verdaderamente libre¹¹⁵.

¹¹² Le chemin du labyrinthe. Souvenirs d'Orient et d'Occident, París, Robert Laffont-Opera Mundi, 1981, p. 340.

¹¹³ Orientations, op. cit., p. 59.

¹¹⁴ Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 107.

¹¹⁵ Op. cit., p. 107.

La cuestión que de cualquier forma es menester plantearse es saber si este punto de vista resulta compatible con la teoría de los ciclos.

¿No se ha vuelto «imposible» el voluntarismo político debido a la afirmación de una decadencia obligada ocasionada por un progreso ineluctable? En realidad, lo que Evola rechaza con mayor firmeza no es tanto el historicismo propiamente dicho como el optimismo inherente a las formas modernas del historicismo, comenzando por la ideología del progreso. El cuadro general que bosqueja en *Rebelión contra el mundo moderno*, por ejemplo, confiere efectivamente a la historia un sentido muy preciso –a la vez como dirección y como significación. Evola busca también, más allá de la simple concatenación de los acontecimientos, identificar las líneas de fondo del desarrollo histórico –y los momentos o etapas de la historia que él considera más significativas casi no difieren de las que la ideología del progreso ha mantenido. Se limita a dotarlas de un coeficiente de valor rigurosamente opuesto.

Al presentar a las sociedades «tradicionales» como sociedades ahistóricas o indiferentes, al menos, a la historia, Evola no rechaza para nada la noción de «sentido de la historia» que, además, es inherente a la teoría de los ciclos. Al interpretar a la historia no como un movimiento progresivo en perpetuo ascenso, sino como un movimiento constantemente descendente, como decadencia siempre acentuada, solamente reafirma que dicho «sentido» es puramente negativo: sí hay «progreso», ipero progreso en la decadencia!¹¹⁶ Revelador a este respecto es el hecho de que denuncia, en el marxismo, una forma evidente de historicismo, al reconocer en Marx el mérito de haber intentado «definir una dirección general de la marcha de la historia en función de fases muy precisas»¹¹⁷. Es por ello que propone

*un esquema historiográfico que, en cierta medida, corresponde al esquema marxista y, al igual que este último, considera los procesos generales y esenciales más allá de los factores contingentes, locales y nacionales, pero que, de cualquier forma, indican la regresión, el hundimiento y la destrucción de aquello que, por el contrario, es exaltado en el marxismo como progreso y como conquista del hombre*¹¹⁸.

En otras palabras, Evola critica fundamentalmente el historicismo en nombre de un historicismo de sentido contrario, en el que la ideología de la decadencia constituiría un espejo invertido, la calca negativa de la ideología del progreso: lo que es impensable en ambos casos es que la historia pueda, en cualquier momento, rodar en cualquier sentido. De aquí resulta una tensión evidente entre esta filosofía de la historia –con el inevitable resultado de una especie de fatalidad metafísica inherente al movimiento mismo de la historia– y la importancia

¹¹⁶ «La decadencia –escribe, por ejemplo– aparece como el sentido de la historia [las cursivas son nuestras], lo que comprueba, en el seno de la historia, la desaparición de las civilizaciones de tipo “tradicional” y el advenimiento cada vez más pronunciado, general, planetario, de una nueva civilización común de tipo moderno» («Le problème de la décadence», p. 53).

¹¹⁷ «L'avènement du “cinquième état”», en *Explorations*, op. cit., p. 27.

¹¹⁸ «Fonction et signification de l'idée organique», artículo citado, p. 60. Pierre-André Taguieff nota a este propósito que «basta invertir los signos para [...] encontrar la ley fundamental de la metafísica de la historia» («Julius Evola penseur de la décadence», artículo citado, p. 28).

que Evola da, además, a la idea de voluntad, de poder absoluto y de libertad incondicionada.

Pero la imposibilidad de una política «tradicional» no resulta quizás solamente de factores vinculados a la coyuntura y a la teoría de los ciclos. La política que Evola propone es una política que se ordena hacia ideas y principios absolutos. Es, en otros términos, una política ideal. No obstante, si consideramos que la política es ante todo el arte de lo posible, y que lo posible es, de entrada, un asunto del contexto y de la situación, una política ideal corre el elevado riesgo de aparecer como una contradicción en sus propios términos. Al situarse a nivel de los principios, Evola coloca demasiado alto su exigencia, lo que en sí es encomiable. Pero el problema con las ideas puras es que la mejor manera que tienen para mantenerse puras es jamás concretizarse en la realidad: los horizontes más elevados son también los más inalcanzables. Desde este punto de vista, hay una contradicción cierta entre la política –que siempre se inscribe en lo relativo y jamás constituye una modalidad de la acción histórica– y la tradición, que se considera con un alcance metahistórico, es decir, absoluto.

Evola, podríamos decir, ejerció una innegable influencia política, mientras que las ideas que proponía volvían más problemática la acción política. La «política evoliana» –distinta de la crítica evoliana de la política– parece conducir, así, sin más, a no hacer política.

Tanto por su contenido como por la influencia que ha ejercido, *Los hombres y las ruinas* constituye, sin discusión, una obra importante desde el punto de vista de la historiografía de las ideas de la Derecha. Cerca de medio siglo después de su publicación, la validez y actualidad de las ideas que allí encontramos expresadas dependen evidentemente, en gran medida, del grado de empatía del lector. Por nuestra parte, son sobre todo ciertas críticas formuladas por Evola las que nos parecen susceptibles de inspirar una reflexión –oportuna por añadidura– para el mundo actual. Incluso si no se comparten sus premisas, la crítica evoliana al Estado-nación, por ejemplo, resulta aún muy pertinente en una época en que esta forma política, emblemática de la modernidad, parece cada día más tocada por la impotencia y la obsolescencia. Lo mismo sucede con su crítica a la «superstición moderna del trabajo», que se acerca a algunas reflexiones de Hannah Arendt; esta profunda observación la compartiría también con Friedrich Nietzsche:

*Cada día el trabajo acapara crecientemente la buena conciencia en beneficio suyo: el gusto por la alegría ya se llama «necesidad de reposo»; comienza a sonrojarse de sí misma [...] Pero en otro tiempo era lo contrario: era el trabajo el que daba remordimiento*¹¹⁹.

Evola tuvo igualmente el gran mérito de denunciar con firmeza, en una época en que no era corriente, cualquier concepción general de la vida o de la sociedad que se fundara solo en el plano de la economía, o que le atribuyera, en última instancia, un papel decisivo. Incluso aunque no se sepa muy bien si Evola se limita a colocar a la economía en un lugar subordinado o si le confiere una importancia mínima –lo que no es lo mismo– no se puede más que esta de

¹¹⁹ *Le gai savoir*.

acuerdo con él cuando afirma que «no es el valor de un sistema económico o de cualquier otro el que hay que poner en cuestión, sino la economía en general»¹²⁰, o cuando con fortuna estigmatiza la obsesión economicista que «ha tomado el cuerpo y el alma del hombre y que, finalmente, lo ha condenado a una marcha sin respiro, a una expansión ilimitada del hacer y el producir»¹²¹. Evola lo dice con gran justeza:

*la verdadera antítesis no contrapone el capitalismo con el marxismo, sino un sistema en donde la economía es soberana –cualquiera que sea su forma– en oposición a un sistema que se encuentra subordinado a factores extra-económicos, dentro de un orden mucho más vasto y completo, de tal naturaleza que le confiera a la vida humana un sentido profundo y le permita desarrollar sus posibilidades más elevadas*¹²².

Pero en último análisis, y como siempre sucede con Evola, es indudablemente en el dominio de la ética en donde encontramos las consideraciones más apropiadas para inspirar la reflexión de todos los días. Como cuando dice que «la medida de lo que se puede exigir a los otros está dada por lo que se sepa exigir a sí mismo»¹²³, o cuando recuerda que «el poder se funda en la superioridad, y no la superioridad en el poder»¹²⁴, e incluso cuando describe el antagonismo entre el sistema del honor y la dignidad indistintamente asignada a cada cual. Es en dichas páginas en las que hombres y mujeres pueden tomar lecciones.

Este texto fue redactado como prefacio a la edición definitiva de "Orientaciones y Los hombres y las ruinas", en un volumen de las Obras de Julius Evola que apareció en enero de 2002 en las ediciones Mediterranee de Roma. Fue publicado posteriormente en el número doble, 53-54, de la revista francesa Nouvelle École, año 2003, pp. 147-169.

© Alain de BENOIST

© José Antonio HERNÁNDEZ GARCÍA, por la traducción

¹²⁰ Les hommes au milieu des ruines, op. cit., p. 90.

¹²¹ Ibid., p. 96.

¹²² Ibid., p. 90.

¹²³ Ibid., p. 55.

¹²⁴ Ibid., p. 56.

EL LEGADO DE UN TRADICIONALISTA EUROPEO. JULIUS EVOLA EN PERSPECTIVA. POR GUIDDO STUCCO

Hemos elegido este artículo de Guido Stucco para iniciar los posts de prueba en esta Biblioteca Evoliana. Stucci, profesor de teología en Seaton Hall, ha traducido al inglés diversas obras de Julius Evola y es un perfecto conocedor de su obra. Este ensayo apareció originariamente en la revista "The Occidental Quarterly", vol. 2, nº 3, correspondiente a otoño de 2002. Ha sido traducido al castellano por José Antonio Hernández García

EL LEGADO DE UN TRADICIONALISTA EUROPEO. JULIUS EVOLA EN PERSPECTIVA.

Este artículo es una breve introducción a la vida y a las ideas centrales del controvertido pensador italiano Julius Evola (1898-1974), uno de los más importantes representantes de la derecha europea y del "movimiento tradicionalista"¹ en el siglo veinte. Este movimiento, junto con la Sociedad Teosófica, jugó un papel fundamental en la promoción del estudio de la antigua sabiduría occidental, así como de las doctrinas esotéricas y la espiritualidad. A diferencia de la Sociedad Teosófica, que abanderó la visión democrática e igualitaria, así como una perspectiva optimista del progreso y la creencia en una evolución espiritual², el movimiento tradicionalista adoptó una posición elitista y anti-igualitaria, una visión pesimista de la vida cotidiana y de la historia, y asumió un drástico rechazo al mundo moderno. El movimiento tradicionalista se inició con René Guénon (1886-1951), un filósofo y matemático francés que se convirtió al Islam y se mudó a El Cairo en 1931, después de la muerte de su primera esposa. Guénon revivió el interés por el concepto de Tradición, es decir, por las enseñanzas y doctrinas de las antiguas civilizaciones y religiones, enfatizando su valor perenne sobre y en contra del "mundo moderno" y sus ilustres vástagos: el humanitarismo, el individualismo, el relativismo, el materialismo y el cientificismo. Otros tradicionalistas importantes del siglo pasado son Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon y Julius Evola.

Este artículo está dirigido a las personas que se consideran conservadoras y de convicciones de derecha. Es mi intención que la visión política de Evola ayude a la derecha estadounidense a adquirir una mayor relevancia intelectual para así escapar de su provincialismo y sus estrechos horizontes. La crítica más frecuente que la "Nueva Derecha" europea endilga a los conservadores estadounidenses es que la pobreza ideológica de la derecha estadounidense reside en que engancha sus vagones a una agenda conservadora, así como por su incapacidad para apreciar las cosas a la luz de un esquema más amplio³. Al mostrar a los lectores

¹ Para una buena introducción a este movimiento y a sus ideas, véase: William Quinn, The Only Tradition, Albany: State University of New York Press, 1997.

² El primero de los tres objetivos declarados por la Sociedad Teosófica era promover la hermandad de todos los hombres sin importar raza, credo, nacionalidad o casta.

³ Tomislav Sunic, Against Democracy and Equality: The European New Right, New York: Peter

la validez y el valor del mundo de la Tradición, Evola puso de relieve que ser de derecha implica mucho más que tomar posición respecto de problemas cívicos y sociales tales como el aborto, la pena de muerte, la fortaleza militar, la libre empresa, la disminución de los impuestos, la reducción del aparato de gobierno, el patriotismo feroz y el derecho a portar armas, y se orienta más bien hacia aspectos más cruciales que tienen que ver con la raza, la etnicidad, la eugenesia, la inmigración y la naturaleza del estado-nación.

En segundo lugar, a los lectores con un vivo interés por los asuntos metafísicos y espirituales les puede resultar muy provechoso el profundo pensamiento de Evola y su exposición de las antiguas técnicas esotéricas. Además, sus posiciones, aunque a veces parezcan discriminatorias, poseen el potencial de transformarse en catalizadores de una transformación personal y de crecimiento espiritual.

A la fecha, la obra de Evola ha sido objeto de un silenciamiento interesado. Cuando no es ignorado, generalmente es difamado por estudiosos e intelectuales de izquierda, quienes lo demonizan como un mal maestro, un racista y un rabioso antisemita; como la mente maestra tras el terrorismo de derecha; como un gurú fascista o como un racista tan sucio que resulta repugnante de sólo mencionarlo. El escritor Martin Lee, cuyo conocimiento sobre Evola es de lo más superficial, lo llama "filósofo nazi" y afirma que "Evola ayudó a confeccionar las tardías leyes racistas italianas hacia el final del régimen fascista"⁴. Sin embargo, otros han minimizado su contribución. Walter Laqueur, en su *Fascismo: pasado, presente, futuro*, no duda en llamarlo un "charlatán versado; un ecléctico, no un innovador", y sugiere que "existen elementos de sinsentido puro en sus últimos trabajos"⁵. Umberto Eco motejaba sarcásticamente a Evola llamándolo "Othelma, el mago".

Los más valiosos resúmenes para ubicar la vida y el trabajo de Evola en inglés han sido escritos por Thomas Sheehan y Richard Drake⁶. Hasta el momento en que se publique una biografía o la autobiografía de Evola en el mundo anglo-parlante, estos artículos serán la única fuente de referencia para su vida y su

Lang, 1991; Ian B. Warren, entrevista con Alain de Benoist, "The European New Right: Defining and Defending Europe's Heritage," *The Journal of Historical Review*, vol.13, n°. 2, marzo-abril de 1994, pp. 28-37; y el número especial "The French New Right," *Telos*, Invierno de 1993-Primavera de 1994.

4 Martin Lee, *The Beast Reawakens*, Boston: Little, Brown, 1997.

5 Walter Laqueur, *Fascism: Past, Present, Future*, New York: Oxford University Press, 1996, pp. 97-98. A pesar de la mala prensa de Evola en los Estados Unidos, sus trabajos han sido favorablemente reseñados por Joscelyn Godwin, "Evola: Prophet against Modernity," *Gnosis Magazine*, Verano de 1996, pp. 64-65; y por Robin Waterfield, "Baron Julius Evola and the Hermetic Tradition," *Gnosis Magazine*, Invierno de 1990, pp. 12-17.

6 El primero en escribir sobre Evola en Estados Unidos fue Thomas Sheehan, "Myth and Violence: The Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist," *Social Research*, vol. 48, Primavera de 1981, pp. 45-73. Véase también Richard Drake, "Julius Evola and the Ideological Origins of the Radical Right in Contemporary Italy," en Peter Merkl [ed.], *Political Violence and Terror: Motifs and Motivations*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 61-89; "Julius Evola, Radical Fascism, and the Lateran Accords," *The Catholic Historical Review*, vol. 74, 1988, pp. 403-19; y el capítulo "The Children of the Sun," en *The Revolutionary Mystique and Terrorism in Contemporary Italy*, Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp. 116-134.

obra. Ambos son estudiosos muy informados en la cultura, la política y la lengua italianas. Aunque no simpatizan con las ideas de Evola, ellos fueron los primeros en introducir la visión del pensador italiano al público estadounidense. Desafortunadamente, sus interpretaciones de la obra de Evola son muy limitadas. Sheehan y Drake sucumben a la propaganda izquierdista según la cual Evola es un "mal maestro" porque supuestamente proporcionó la justificación ideológica a la sangrienta campaña de los terroristas de derecha en Italia durante la década de los ochenta⁷. Lamentablemente, ambos autores han subestimado el spissitudo spiritualis de Evola como esoterista y tradicionalista, y han escrito sobre Evola simplemente como un estudio de caso en sus ámbitos de competencia: la filosofía y la historia, respectivamente⁸.

A pesar de sus numerosos detractores, Evola ha experimentado cierta revitalización en los últimos veinte años. Sus trabajos han sido traducidos al francés, alemán⁹, español e inglés, así como al portugués, rumano, japonés, árabe, húngaro y ruso. Las conferencias dedicadas a algún aspecto de su pensamiento se propagan por toda Europa¹⁰. Así, parafraseando el título de la novela de Edward Albee, nos podríamos preguntar: "¿Quién le teme a Julius Evola?" Y lo más importante, ¿por qué?

7 Philip Rees, en su *Biographical Dictionary of the Extreme Right since 1890*, New York: Simon & Schuster, 1991, dedica apenas página y media a Evola, y descaradamente concluye, sin aducir ninguna evidencia, que la "violencia de inspiración evoliana condujo al bombarzo de la estación Bologna el 2 de agosto de 1980". Gianfranco De Turris, presidente de la Fundación Julius Evola en Roma y uno de los principales discípulos de Evola, sugirió que en el caso de Evola, más que un "mal maestro", se debe hablar de "malos discípulos". Véase su *Elogio e difesa di Julius Evola: il barone e i terroristi*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1997, en el que saca a relucir lo infundado del cargo de que Evola fuese responsable, directa o indirectamente, de actos de terrorismo perpetrados en Italia.

8 Véase por ejemplo el controvertido artículo de Sheehan "Diventare Dio: Julius Evola and the Metaphysics of Fascism," *Stanford Italian Review*, vol. 6, 1986, pp. 279-92, en el que trata de demostrar que Nietzsche y Evola se reflejan uno al otro en un espejo. Sheehan debería haber hablado más bien de la superación de la filosofía de Nietzsche por parte de Evola, quien rechazó la noción del "eterno retorno" al considerarla "sólo un mito", así como su vitalismo porque se encontraba cerrado a la trascendencia y era desesperadamente immanentista. Tampoco admitió la "voluntad de poder" porque "el poder por sí mismo es amorfo e insignificante si carece de un fundamento dado por el ser, de una dirección interna, de una unidad esencial" (Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, Milán: Vanni Scheiwiller, 1971, p. 49). También se opuso al nihilismo de Nietzsche, al que señaló como un proyecto que se había quedado a medias.

9 H.T. Hansen, pseudónimo de T. Hakl, es un estudioso austriaco que obtuvo su licenciatura en leyes en 1970. Es socio de la prestigiosa casa editora suiza Ansata Verlag y uno de los estudiosos más importantes de Evola en los países germano-parlantes. Hakl ha traducido muchos trabajos de Evola al alemán y, en su mayoría, los ha provisto de extensas introducciones.

10 Véanse, por ejemplo, los temas de la conferencia realizada en Francia con motivo del centenario de su nacimiento: «Julius Evola 1898-1998: Eveil, destin et expériences de terres spirituelles» ("Julius Evola 1898-1998: despertar, destino y experiencias en las tierras espirituales") en el sitio web: <http://perso.wanadoo.fr/collectif.ea/langues/anglais/acteesf.htm>.

La vida de Julius Evola

Julius Evola falleció de un paro cardíaco en su apartamento de Roma el 11 de junio de 1974, a los setenta y seis años de edad. Antes de morir, pidió que lo sentaran en su escritorio para recibir la luz del sol que llegaba a través de su ventana. Siguiendo su voluntad, su cuerpo fue cremado y la urna que contenía sus cenizas fue depositada en la cima del Monte Rosa, en los Alpes italianos.

La carrera de Evola como escritor cubre más de medio siglo. Es posible distinguir tres períodos en su desarrollo intelectual. Primero vino un período artístico (1916-1922), durante el que se adhirió al dadaísmo y al futurismo, escribió poesía y pintó en un estilo abstracto. El lector puede recordar que el dadaísmo fue un movimiento de vanguardia fundado por Tristan Tzara, y que se caracterizó por un anhelo de libertad absoluta así como por su rebelión contra todos los cánones lógicos, éticos y estéticos prevalecientes.

Después, Evola se volcó al estudio de la filosofía (1923-1927), desarrollando una ingeniosa perspectiva que podría denominarse "trans-idealista", o sea, un desarrollo solipsista dentro de la corriente principal del idealismo. Después de aprender alemán para poder leer los textos originales de los principales filósofos idealistas (Schelling, Fichte y Hegel), Evola asimiló su premisa fundamental: que el ser es producto del pensamiento. Aún así, intentó sobrepasar la pasividad del sujeto hacia la "realidad", típica de la filosofía idealista y de sus epígonos italianos -representados por Giovanni Gentile y Benedetto Croce- y perfiló el camino que conducía al "Individuo Absoluto", al estado que goza quien lo logra y se vuelve libre (ab-solutus) del condicionamiento del mundo empírico. Durante este período, Evola escribió Ensayo sobre el idealismo mágico, Teoría del individuo absoluto y Fenomenología del individuo absoluto, un enorme trabajo que utiliza valores como la libertad, la voluntad y el poder para exponer su filosofía de la acción. El filósofo italiano Marcello Veneziani escribió en su disertación doctoral:

*El Yo absoluto de Evola nació de las cenizas del nihilismo, con ayuda de sus intuiciones derivadas de la magia, la teurgia, la alquimia y el esoterismo, y asciende a las cumbres más elevadas del conocimiento en busca de la sabiduría que descubrió en los caminos de las doctrinas iniciáticas*¹¹.

En la tercera fase, o final, de su formación intelectual, Evola se involucró en el estudio del esoterismo y el ocultismo (1927-1929). Durante esta etapa fue cofundador y dirigió el llamado grupo Ur, que mensualmente publicó monografías dedicadas a la presentación de la enseñanza de las disciplinas esotéricas e iniciáticas. "Ur" deriva de la raíz arcaica de la palabra alemana "fuego"; en teutón también significa "primordial" u "original." En 1955 estas monografías fueron compiladas y publicadas en tres volúmenes bajo el título Introducción a la magia como ciencia del Yo¹². En los cerca de veinte artículos que escribió para el grupo Ur, bajo el pseudónimo de "EA" (Ea en la mitología acadia antigua

¹¹ Marcello Veneziani, Julius Evola tra filosofia e tradizione, Roma: Ciarrapico Editore, 1984, p. 110.

¹² Este trabajo se tradujo al francés, al alemán y, casi en su totalidad, al español. Mi traducción al inglés del primer volumen apareció a inicios del 2003 en la editorial Inner Traditions, bajo el título Introduction to Magic: Rituals and Practical Techniques for the Magus.

era el dios del agua y de la sabiduría) y en los nueve artículos que escribió para Bylichnis (nombre que significa "lámpara de dos mecheros"), un diario bautista italiano, Evola cimentó los fundamentos espirituales de su visión del mundo.

Durante los años treinta y cuarenta, Evola escribió en diversos diarios y publicó varios libros. En la era fascista simpatizó con Mussolini y la ideología fascista, pero su arraigado sentido de independencia y su alejamiento de los asuntos y las instituciones humanas le evitaron ser un miembro con carnet del Partido Fascista. Debido a su creencia en la supremacía de las ideas sobre la política y a sus observaciones aristocráticas y anti-populistas, que a veces lo confrontaron con la política gubernamental -como su oposición al concordato de 1929 entre el Estado italiano y el Vaticano, y la "campaña demográfica" llevada a cabo por Mussolini para incrementar la población de Italia- Evola escapó de las represalias fascistas que acallaron La Torre -publicación quincenal que él había fundado- tan sólo después de diez números (febrero-junio 1930)¹³.

Evola dedicó cuatro libros al tema de la raza, criticó el racismo biológico nacionalsocialista y desarrolló una doctrina de la raza sobre la base de las enseñanzas de la Tradición: El mito de la sangre; Síntesis de una doctrina de la raza; Tres aspectos del problema hebraico; Elementos para una educación racial. En estos libros el autor delineó su antropología tripartita de cuerpo, alma y espíritu. El espíritu es el principio que determina la actitud de cada uno hacia lo sagrado, el destino, la vida y la muerte. Así, de acuerdo con Evola, el culto a la "raza espiritual" debe preceder a la selección de la raza somática, que está determinada por las leyes de la genética y es con la que los nazis estaban obsesionados. La percepción anti-materialista y no biológica de Evola sobre la raza ganó la entusiasta aprobación de Mussolini. Por su lado, los nazis fueron muy suspicaces -y aún críticos- respecto de las "nebulosas teorías" de Evola, y lo acusaron de promover una visión abstracta, espiritualista y semi-católica de la raza en detrimento del elemento biológico y empírico.

Antes y durante la Segunda Guerra Mundial, Evola viajó y dio conferencias en diversos países europeos y, en su tiempo libre, practicó el montañismo y se ejercitó espiritualmente. Después de que Mussolini fuera liberado de su cautiverio italiano gracias a una intrépida acción alemana -dirigida por el SS-Hauptsturmführer Otto Skorzeny- Evola se encontró entre los fieles seguidores que lo recibieron en los cuarteles de Hitler en Rastenburg, en la Prusia oriental, el 14 de septiembre de 1943. Aunque simpatizó con el recién creado gobierno fascista en el norte de Italia, que continuó luchando del lado alemán en contra de los aliados, Evola rechazó su agenda republicana y socialista, su estilo populista y sus sentimientos antimonárquicos.

Cuando los aliados entraron a Roma en junio de 1944, sus servicios secretos intentaron arrestar a Evola, quien entonces vivía allí. Mientras su anciana madre dormía, Evola cruzó el umbral de la puerta de su casa sin que nadie lo notara y tomó rumbo al norte de la península, para después dirigirse a Austria. Ya en Viena, comenzó a estudiar los archivos secretos confiscados por los alemanes a varias logias masónicas europeas.

¹³ Marco Rossi, una autoridad importante sobre Evola en Italia, escribió un artículo sobre el supuesto anti-fascismo anti-democrático de Evola, en Storia contemporanea, vol. 20, 1989, pp. 5-42.

Un día de 1945, mientras Evola caminaba por las desiertas calles de la capital austriaca durante los ataques aéreos soviéticos, una bomba estalló a pocos metros de él. La explosión lo arrojó hacia una barda de madera. Evola cayó de espaldas y se despertó en el hospital. Había sufrido una lesión de la médula espinal que lo paralizó de la cintura para abajo. El sentido común nos señala que alguien que camina por las calles desiertas de una ciudad durante un bombardeo aéreo es un loco o un suicida. Pero a Evola le gustaba coquetear con el peligro. O, como él lo había dicho, seguir la norma de no evitar los peligros sino, por el contrario, buscarlos, afrontarlos, lo que es una “forma implícita de cuestionar al destino”¹⁴.

Lo que no significaba que creyera en un destino “ciego”. alguna vez escribió:

*No hay duda de que nacemos con ciertas tendencias, vocaciones y predisposiciones que a veces son muy obvias y específicas, aunque a veces estén ocultas y probablemente sólo emerjan en circunstancias particulares o en ciertas tentativas. Todos tenemos un margen de libertad respecto de este elemento innato, diferenciado*¹⁵.

Evola estaba determinado a cuestionar el destino, especialmente en el tiempo en que una era estaba llegando a su fin¹⁶. Pero lo que él había intuido durante la incursión aérea era su muerte o el logro de una nueva perspectiva de vida, no la parálisis. Él se esforzó durante mucho tiempo con ese resultado tan peculiar, tratando de dar sentido a su “karma”:

*Recordando por qué me había pasado esto [es decir, la parálisis] y de entender su significado más profundo, la única cosa que finalmente interesaba era algo mucho más importante que simplemente “recuperarme”, algo a lo que, de ninguna manera, nunca conferí demasiada importancia*¹⁷.

Evola se había aventurado durante el ataque aéreo para probar su destino, con la firme creencia en la doctrina clásica, tradicional, de que los mayores eventos que ocurren en nuestras vidas no son sólo producto de la casualidad o de nuestros esfuerzos, sino el resultado deliberado de nuestra elección prenatal, algo que ha sido ordenado por “nosotros” antes de que naciéramos.

Tres años antes de su parálisis escribió:

La vida aquí en la tierra no puede ser vista como una coincidencia. Tampoco puede ser vista como algo que podamos aceptar o rechazar a voluntad, ni como una realidad que se nos impone a nosotros y ante la cual sólo podemos permanecer pasivos o desplegar una actitud de obtusa resignación. Más bien,

14 Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, Milán: Vanni Scheiwiller, 1972, p. 162.

15 Julius Evola, *Etica ariana*, Roma: Europa, srl, 1987, p. 28.

16 Cuando Evola y algunos amigos se dieron cuenta de que el Eje iba a perder la guerra, comenzaron a diseñar planes para la creación de un “Movimiento para el Renacimiento de Italia”. Se supone que este movimiento organizaría un partido político de derecha capaz de enfrentar la influencia de la izquierda después de la guerra. Nada de eso sucedió.

17 Julius Evola, *Il Cammino del cinabro*, p. 183.

*lo que sobresale en ciertas personas es la sensación de que la vida terrena es algo a lo que, antes de volvernos seres terrenos, nos comprometemos como una aventura, una misión o una tarea previamente asignada, emprendiendo un complejo conjunto de elementos problemáticos, y trágicos también*¹⁸.

A esto siguió un período de cinco años de inactividad. Primero, Evola pasó año y medio en un hospital de Viena. En 1948, y gracias a la intervención de un amigo en la Cruz Roja Internacional, fue repatriado a Italia. Estuvo en un hospital en Bologna al menos otro año, donde se sometió a una infructuosa laminectomía (un procedimiento quirúrgico en el que parte de la vértebra es removida para aliviar la presión de los nervios de la médula espinal). Evola regresó a su residencia romana en 1949, donde vivió como parapléjico los siguientes veinticinco años.

Estando en Bologna, Evola fue visitado por su amigo Clemente Rebora, un poeta que se volvió cristiano y después predicador católico de la orden de los padres rosminianos. Después de leer sobre su amistad en los trabajos de Evola, en 1997 visité la sede de la orden para conversar -con cualquier persona que los tuviera a su cargo- sobre los archivos del padre Rebora, con la esperanza de descubrir alguna correspondencia previa desconocida. No había correspondencia alguna, pero el clérigo encargado del archivo fue muy amable al proporcionarme una copia de un par de cartas que Rebora escribió a un amigo donde hablaba sobre Evola. El siguiente resumen de esas cartas revela la visión de Evola sobre la religión, y sobre el cristianismo en particular¹⁹.

En 1949, un compañero sacerdote, Goffredo Pistoni, solicitó a Rebora visitar a Evola. Rebora pidió permiso a su superior provincial; después de permitirselo, viajó desde Rovereto hasta el hospital donde se encontraba Evola en Bologna. A Rebora le animaba el deseo de ver a Evola abrazar la fe cristiana y que se convirtiera en un buen testigo de la palabra de Dios. En una carta a Pistoni, Rebora le pidió su asistencia para que no estropeará los “infinitos y misericordiosos caminos del Amor, y si [mi visita] no es de mucha ayuda, al menos [que no sea] perjudicial”.

El 20 de marzo de 1949, Rebora escribió a su amigo Pistoni en el capítulo superior del Instituto Salesiano de Bologna:

*Acabo de regresar de ver a nuestro Evola: hablamos largo y tendido y cada quien de manera cariñosa, a pesar de que no descubrí ningún cambio visible de su parte que, desde luego, no esperaba. Lo sentí un poco anhelante de “unirse al resto del ejército” como él lo dijo, mientras esperaba a ver qué sucedía con él... Me he dado cuenta de su sed de absoluto, no obstante que elude a Aquel que dijo: “Permitan que cualquiera que tenga sed, que venga hacia mí y beba”*²⁰.

18 Julius Evola, *Etica ariana*, p. 24.

19 Al inicio de su autobiografía, Evola sostiene que de su lectura de Nietzsche nació su oposición al cristianismo, una religión que nunca le atrajo. Sentía que las teorías del pecado y la redención, del amor divino y de la gracia eran “ajenas” a su espíritu.

20 Rebora citaba imprecisamente de memoria lo dicho por Jesús y que aparece en Juan 7:37. La cita exacta es “Dejad que quien tenga sed venga a mí, y que quien crea en mí beba”. (Edición

La frustración de Rebora respecto de la renuencia de Evola de abandonar sus opiniones y acogerse a la fe cristiana, es evidente en el comentario con el que cierra la primera mitad de la carta:

Recemos porque sus libros anteriores, que están a punto de reimprimirse, y algunos nuevos títulos que pronto se publicarán, no lo encadenen en vista del éxito que tienen, y que no dañen las almas de las personas, desencaminándolos en la dirección de una falsa espiritualidad como si "siguieran falsas imágenes del Bien." [Probablemente una cita de la Divina Comedia de Dante: -G. S.]

Rebora concluía su carta del 12 de mayo de 1949 añadiendo lo siguiente:

Habiendo regresado a la oficina principal, finalmente concluyo esta carta diciéndole que está creciendo en mi corazón una ternura sobrenatural hacia él. Él [Evola] me habló sobre un evento interno que le ocurrió durante el bombardeo en Viena que -agregó- todavía es misterioso para él, mientras padece la presente prueba. Por el contrario, confío en que puedo descubrir el significado providencial y decisivo de este acontecimiento para su alma.

Rebora le escribió nuevamente a Evola, preguntándole si deseaba viajar a Lourdes en un tren especial en el que Rebora le serviría como director espiritual. Evola decentemente se excusó y el contacto entre los dos prácticamente finalizó. Evola nunca se convirtió a la cristiandad. En una carta de 1935 escrita a uno de sus amigos, Girolamo Comi -otro poeta que se volvió católico- Evola le explicaba:

Por lo que a mí concierne, respecto de la "conversión" que realmente sucede y no de los sentimientos o de una fe religiosa, he estado bien desde hace trece años [desde 1922, el año de transición entre los períodos artístico y filosófico]²¹.

René Guénon escribió al convaleciente Evola²² sugiriéndole que había sido víctima de una maldición o de un hechizo mágico lanzado por algún enemigo poderoso. Evola replicó que lo consideraba poco probable porque por las circunstancias que concurrieron (por ejemplo, el momento exacto en que arrojaron la bomba, el

standard revisada en inglés.)

21 Julius Evola, *Lettere di Julius Evola a Girolamo Comi, 1934-1962*, Roma: Fondazione Julius Evola, 1987, p. 17. En 1922 Evola estuvo a punto de suicidarse. Había experimentado con drogas alucinógenas y estaba consumido por un ferviente deseo de extinción. En una carta del 2 de julio de 1921, Evola escribía a su amigo Tristan Tzara: "Me encuentro en tal estado de fatiga interna, que aún pensar y sostener una pluma requiere de un esfuerzo del que no siempre soy capaz. Vivo en un estado de atonía y de estupor inmóvil, en el que cada actividad y acto de voluntad se congela...Cualquier acción me provoca repulsión. Soporto estas sensaciones como una enfermedad. También estoy aterrado de sólo pensar el tiempo que viene delante de mí y que no sé cómo utilizarlo. En todas las cosas percibo un proceso de descomposición, como si colapsaran internamente, volviéndose viento y arena". *Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara, 1919-1923*, Roma: Fondazione Julius Evola, 1991, p. 40. Evola fue capaz de superar esta crisis después de leer una traducción italiana del texto budista Majjhima-Nikayo, los llamados "proverbios medianos de Buda". En uno de esos discursos, Buda enseñaba la importancia del desprendimiento de las percepciones sensoriales y los sentimientos de cada uno, incluyendo el anhelo personal por extinguirse.

22 Para un breve recuento de su correspondencia, véase Julius Evola, René Guénon: A Teacher for Modern Times, trad. de Guido Stucco, Edmonds, WA: Holmes Publishing Group, 1994.

lugar donde Evola debería de estar en ese preciso instante), se habría requerido de un poderoso conjuro.

Mircea Eliade, el reconocido historiador de las religiones, que sostuvo correspondencia con Evola a lo largo de su vida, en alguna ocasión le señaló a uno de sus estudiantes: "Evola fue herido en el tercer chakra, ¿no resulta eso significativo?"²³ Pues las fuerzas afectivas que corresponden al tercer chakra son la ira, la violencia y el orgullo, y nos preguntamos si lo que quería decir Eliade era que la herida sufrida por Evola podría haber tenido un efecto purificador en el pensador italiano, o si fue consecuencia de su arrogancia. En cualquier caso, Evola rechazó la idea de que su parálisis fuera una especie de "castigo" por sus esfuerzos "prometeicos" en el terreno espiritual. Durante el resto de su vida soportó su condición con admirable estoicismo, en rigurosa coherencia con sus convicciones²⁴.

Las siguientes dos décadas Evola recibió visitantes, amigos y jóvenes que se veían a sí mismos como sus discípulos. De acuerdo con Gianfranco de Turris, quien lo vio por primera vez en 1967, se tenía la sensación de que era una "persona de elevado calibre," a pesar de que no era presuntuoso ni asumía actitudes esnobes. Evola usaba un monóculo que se sostenía en su mejilla prendido con un broche, y observaba a su interlocutor con curiosidad. Le desagradaba la idea de tener "discípulos" y sarcásticamente se refería a sus admiradores como "evolómanos". Nunca pretendió reclutar seguidores, y probablemente seguía con atención el mandato de Buda de proclamar la verdad sin intentar persuadir o disuadir:

Se debe conocer la aprobación y se debe conocer la desaprobación, y habiendo conocido la aprobación y habiendo conocido la desaprobación, no hay que aprobar ni desaprobado, sino simplemente debemos aprender el dhamma.²⁵

Los temas centrales en el pensamiento de Evola

En la producción literaria de Evola es posible circunscribir tres temas mayores, que están íntimamente relacionados y son mutuamente dependientes. Estos temas representan tres facetas de su filosofía de la acción. He designado estos temas con términos tomados de la antigüedad griega. El primer tema es la xeniteia, una palabra que se refiere a la condición de vivir en el exterior, o de estar ausente de la propia patria. En los trabajos de Evola se puede fácilmente detectar el sentido de enajenación, de no pertenecer a lo que él ha llamado el "mundo moderno." De acuerdo con los pueblos antiguos, la xeniteia no era una condición envidiable. Vivir rodeado por gente y costumbres bárbaras, lejos de

23 Joscelyn Godwin, *Arktos: The Polar Myth in Science, Symbolism, and Nazi Survival*, Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1993, p. 61.

24 En dos cartas a Comi, Evola escribió: "Desde un punto de vista espiritual, mi situación no tiene mayor significado que el de la llanta pinchada de un automóvil"; y: "El asunto menor de la condición de mis piernas sólo me ha puesto algunas limitaciones a algunas actividades profanas, pero en el plano intelectual y espiritual continuo en el mismo camino y sostengo la misma visión," *Lettere a Comi*, pp. 18, 27.

25 *The Middle Length Sayings*, vol. III, trad. de I. B. Horner, London: Pali Text Society, 1959, p. 278.

nuestra polis, cuando no era debido a una elección personal, era generalmente el resultado de una sentencia judicial. Podemos recordar el exilio al que eran condenados los elementos indeseables de la sociedad antigua, por ejemplo, así como la efímera práctica del ostracismo en la antigua Atenas; el destino que corrieron muchos antiguos romanos, incluyendo al filósofo estoico Séneca; y la deportación de familias y poblados enteros, etcétera.

Durante toda su vida, Evola nunca “encajó bien”. Durante sus fases artística, filosófica o esotérica, él siempre se sintió como alguien extraviado buscando unirse al “resto del ejército”. Denunció al mundo moderno en su obra maestra *Rebelión contra el mundo moderno*, quien a su vez cobro venganza: al final de la guerra, se encontraba rodeado por un mundo en ruinas, aislado, marginado y vilipendiado. Y aún así mantuvo una posición digna, de entereza, y continuó en su tarea auto-impuesta de observador nocturno.

El segundo tema es la apoliteia, es decir, abstenerse de participar activamente en la construcción de polis humana. La recomendación de Evola era que mientras se viviera en el exilio del mundo de la Tradición y de la Edad de Oro, se debería evitar el abrazo invasor de las multitudes y era menester sofrenar la participación activa en los asuntos humanos ordinarios. Apoliteia, de acuerdo con Evola, es esencialmente una actitud interna de indiferencia y desapego, lo que no implica necesariamente una abstención práctica de la política en la medida en que alguien se comprometa enteramente con una actitud desapegada: “La apoliteia es la irrevocable distancia interior de la sociedad y de sus valores: consiste en no aceptar ser limitado por la sociedad o por cualquier atadura espiritual o moral”²⁶. Esta actitud se encomienda porque, de acuerdo con Evola, hoy y en esta era no hay ideas, causas ni metas valiosas con las que alguien se pueda comprometer.

Finalmente, el tercer tema es la autarkeia, la autosuficiencia. La búsqueda de la independencia espiritual condujo a Evola lejos de la saturada encrucijada de la interacción humana, para explorar y exponer las vías de la perfección y el ascetismo. Se volvió un estudioso del esoterismo antiguo y de las enseñanzas ocultas de la “liberación,” y publicó sus hallazgos en diversos libros y artículos.

Xeniteia

Las siguientes palabras, dichas por el Espíritu Benevolente al Espíritu Destructivo en el Yasna -una compilación de himnos y plegarias zoroastrianas- puede servir para caracterizar la actitud de Evola hacia el mundo moderno:

*Ni nuestros pensamientos, ni nuestras enseñanzas, ni nuestras intenciones, ni nuestras preferencias ni nuestras palabras, ni nuestras acciones ni nuestros conceptos, ni nuestras almas están de acuerdo*²⁷.

A lo largo de su vida Evola vivió de una forma coherente y consistente que sólo de una manera simplista podría calificarse de esnobismo intelectual o incluso de misantropía. Pero las razones del rechazo de Evola al orden sociopolítico en el

que vivió deben ser buscadas en otra parte, a saber, en una bien articulada Weltanschauung o visión del mundo.

A decir verdad, el sentido de inadecuación de Evola en la sociedad en la que vivía era recíproco. Quien rehúsa reconocer la legitimidad del “Sistema” o participar en la vida de la comunidad que a él mismo lo desconoce, profesando una mayor obediencia y la ciudadanía en otra tierra, mundo o ideología, está obligado a vivir como los metecos en la antigua Grecia, rodeado por la sospecha y la hostilidad²⁸. Para entender las razones de la intransigente actitud de Evola, necesitamos primero definir los conceptos de “Tradición” y “mundo moderno” tal y como Evola los utilizó en sus obras.

En términos generales, la palabra tradición puede ser entendida de diversas maneras:

- 1) como un mito arquetípico (algunos miembros de la derecha política en Italia han rechazado esta visión como un “mito paralizante”);
- 2) como forma de vida de una época particular, por ejemplo, la Edad Media, el Japón feudal, el Imperio romano;
- 3) como la suma de tres principios: “Dios, Patria, Familia”;
- 4) como una anamnesis o memoria histórica en general; y
- 5) como un conjunto de enseñanzas religiosas que debe ser preservado y transmitido a las futuras generaciones.

Evola entendió la tradición principalmente como un mito arquetípico, esto es, como la presencia de lo Absoluto en formas históricas y políticas específicas. El Absoluto de Evola no es un principio religioso o un noumenon, mucho menos el Dios del teísmo, sino más bien un dominio misterioso o poder dunamis. La Tradición de Evola está caracterizada por el “Ser” y la estabilidad, mientras que el mundo moderno se caracteriza por el “Devenir”. En el mundo de la tradición las instituciones políticas estables encuentran su lugar. El mundo de la Tradición, de acuerdo con Evola, estaba ejemplificado por la antigua Roma y por las civilizaciones de Grecia, India China y Japón. Estas civilizaciones se erigieron sobre un estricto sistema de castas, estuvieron gobernadas por la nobleza guerrera y emprendieron guerras para expandir los límites de sus imperios. En palabras de Evola:

*El mundo tradicional conoció la realeza divina. Supo del puente que se tiende entre los dos mundos, es decir, la iniciación. Conoció las dos grandes maneras de aproximarse a lo trascendente: la acción heroica y la contemplación. Supo de la mediación, o sea, los ritos y la fidelidad. Entendió el fundamento social, es decir, la ley tradicional y el sistema de castas. Y supo del símbolo político terreno: el imperio.*²⁸

²⁶ Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 175.

²⁷ Yuri Stoyanov, *The Hidden Tradition in Europe*, New York: Penguin, 1994, p. 8.

²⁸ El vocablo latino hostis significa tanto “invitado” como “enemigo”. Esto es muy revelador de cómo veían los antiguos romanos a los extranjeros en general.

Evola afirmaba que la creencia subyacente del mundo tradicional era “invisible”. Sostuvo que la mera existencia física, o “vivir”, carece de sentido al menos que nos aproximemos al mundo más alto o a lo que es “más que vida”, por lo que nuestra más elevada ambición consiste en participar en la hyperkosmia y en obtener una liberación final y activa del límite que representa la condición humana²⁹.

Evola poseía una visión cíclica de la historia, una visión filosófica y religiosa con una rica herencia cultural. Aunque la podamos rechazar, su visión merece tanto respeto como la visión lineal de la historia sostenida por el teísmo, que es a que yo suscribo, o la visión progresiva abanderada por el “materialismo científico” de Engels, o la perspectiva esperanzadora y optimista típica de varios movimientos de la New Age, de acuerdo con los cuales el universo avanza en una constante e irreversible evolución espiritual. Según la visión cíclica de la historia expuesta por el hinduismo, el cual Evola adoptó y modificó para armonizar sus visiones, vivimos en la cuarta era de un ciclo completo, en el llamado Kali-yuga, una era caracterizada por la decadencia y la ruptura. De acuerdo con Evola, las fases más notables de este “Yuga” (o era) incluyen la irrupción de la filosofía pre-socrática (caracterizada por el rechazo al mito y por un énfasis magnificado en la razón); el nacimiento de la Cristiandad; el Renacimiento; el Humanismo; la Reforma Protestante; el Iluminismo; la Revolución Francesa; las revoluciones europeas de 1848; el advenimiento de Revolución Industrial; y el Bolchevismo. Así, para Evola el “mundo moderno” no comenzó en el año 1600, sino en el siglo IV a. C.

Evola y Eliade

El rechazo de Evola al mundo moderno puede contrastarse con la aceptación tácita de Mircea Eliade (1907-1986), el reconocido historiador de las religiones con quien Evola se encontró personalmente en varias ocasiones y sostuvo correspondencia hasta su muerte en 1974. Los dos se encontraron por primera vez en 1937. Por ese tiempo, Eliade había acumulado un impresionante currículum académico que incluía una licenciatura en filosofía por la Universidad de Bucarest, y una maestría y un doctorado en sánscrito y filosofía india por la Universidad de Calcuta. Evola ya era un escritor consumado y había escrito algunos de sus más importantes trabajos, tales como La Tradición Hermética (1931), Rebelión contra el Mundo Moderno (1934) y El Misterio del Grial (1937)³⁰.

Eliade había leído los primeros trabajos filosóficos de Evola durante la década de los veinte, y “admiró su inteligencia y, aún más, la densidad y la claridad de su prosa”³¹. Una amistad intelectual pronto se desarrolló entre el joven profesor rumano y el filósofo italiano que era ocho años mayor que Eliade. Su interés común por el yoga llevó a Evola a escribir L'uomo come potenza (El hombre como potencia) en 1925 (revisado en 1949 con un nuevo título, La yoga de la

29 Julius Evola, *Revolt against the Modern World*, Rochester, VT: Inner Traditions, 1995, p. 6. La primera parte del libro se refiere al concepto que aparece en el extracto citado. La segunda, al mundo moderno.

30 Todos estos trabajos han sido traducidos y publicados en inglés por Inner Traditions.

31 Mircea Eliade, *Exile's Odyssey*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, p. 152.

potencia³²) y a Eliade a redactar su aclamado trabajo académico: Yoga: inmortalidad y libertad (1933). En sus diarios Eliade recuerda:

*Recibí cartas de él cuando estaba en Calcuta (1928-31) e instantáneamente me rogó que no le hablara del yoga, o de “poderes mágicos” excepto para indicarle hechos precisos de los que yo hubiera sido testigo. En la India también recibí varias de sus publicaciones, pero solamente recuerdo algunos números de la revista Krur.*³³

El primer encuentro de Evola y Eliade fue en Rumanía, en un almuerzo en el que fueron invitados por el filósofo Nae Ionesco. Evola viajaba entonces por toda Europa, estableciendo contactos y dando conferencias, “en un intento por coordinar los elementos que, en cierta medida, representaban el pensamiento Tradicional en el plano político-cultural”³⁴. Eliade recordaba la admiración de Evola por Corneliu Codreanu (1899-1938), el fundador del movimiento nacionalista cristiano conocido como la “Guardia de Hierro”. Evola y Codreanu se conocieron la mañana del almuerzo. Codreanu le platicó a Evola los efectos que el encarcelamiento había producido en su alma, así como el descubrimiento de la contemplación en la soledad y en el silencio de su celda. En su autobiografía, Evola describía a Codreanu como “una de las personas más valiosas y mejor orientadas espiritualmente que conocí en los movimientos nacionalistas de ese período”³⁵. Eliade escribió sobre ese almuerzo

*Evola todavía estaba deslumbrado por él [por Codreanu]. Vagamente recuerdo los señalamientos que hizo sobre la desaparición de las disciplinas contemplativas en la lucha política de Occidente*³⁶.

Pero cada uno de los estudiosos se centró en asuntos diferentes. Así, Eliade escribió en su diario:

*Un día recibí una amarga carta de él donde me reprochaba por no citarlo nunca, no más de lo que lo había hecho con Guénon. Le respondí lo mejor que pude, y algún día debo dar las razones y las explicaciones a las que se debía esa respuesta. Mi argumento no podía ser más sencillo. Los libros que escribo son para los lectores de hoy, no para los iniciados. A diferencia de Guénon y sus émulo, creo que no tengo nada que escribir que les interesara especialmente a ellos*³⁷.

De los señalamientos de Eliade debo concluir que a él no le gustaba, no compartía o no le interesaban las inclinaciones ni las perspectivas esotéricas de Evola. Pienso que existen tres razones para la aversión de Eliade. Primero, Evola, como todos los tradicionalistas, asumía la existencia de una elevada tradición esotérica primordial, solar y real, y dedicó su vida a describirla, a estudiarla y a encomiarla

32 Julius Evola, *The Yoga of Power*, trad. de Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1992.

33 Mircea Eliade, *Journal III*, 1970-78, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 161.

34 Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 139.

35 Ibid.

36 Eliade, *Journal III*, 1970-78, p. 162.

37 Ibid., pp. 162-63.

en todas sus formas y variedades. También colocó esa tradición por encima y en contra de lo que reproducían las culturas y las civilizaciones populares modernas (como la de Rumanía, a la que pertenecía Eliade). En Rebelión contra el mundo moderno se pueden leer numerosos ejemplos de esta asociación. Además, Eliade rechazó poner cualquier énfasis sobre el esoterismo, porque pensó que tenía un efecto que minimizaba el espíritu humano. Eliade sostuvo que limitar exclusivamente el valor de las creaciones espirituales europeas a sus “significados esotéricos” reproducía a la inversa el reduccionismo del enfoque materialista adoptado por Marx y Freud. Tampoco creyó en la existencia de una tradición primordial: “Sospecho de su carácter ahistórico, artificial”, escribió³⁸.

En segundo lugar, Eliade no aceptó la visión negativa o pesimista del mundo y de la condición humana que caracterizaron el pensamiento de Guénon y Evola. A diferencia de Evola, quien creía en la prolongada “putrefacción” de la cultura occidental contemporánea, Eliade deslindaba:

*en la medida en que... crea en la creatividad del espíritu humano, no puede desaparecer: la cultura, aún en una era crepuscular, es el único medio de comunicar ciertos valores y de transmitir cierto mensaje espiritual. Una nueva Arca de Noé, por cuyos medios se podría salvar la creación espiritual del Occidente, no es sólo incluir El esoterismo de Dante de René Guénon; debe existir también el entendimiento histórico, filosófico y poético de La Divina Comedia.*³⁹

Finalmente, el entorno socio-cultural que Eliade encomiaba era muy distinto al que Evola favorecía. Mientras la India reconquistaba su independencia, Eliade llegó a creer que Asia estaba a punto de reingresar a la historia y a la política mundial, y que su propio pueblo, el rumano, podría “jugar un papel definitivo en el diálogo futuro entre el Occidente, Asia y las culturas de los pueblos arcaicos”⁴⁰. Reconocía las raíces campesinas de la cultura rumana como promotoras del universalismo y del pluralismo, más que del nacionalismo y el provincialismo. Eliade escribió:

*Me pareció que era el inicio para discernir los elementos de unidad de todas las culturas campesinas, desde China y el sureste de Asia hasta el Mediterráneo y Portugal. Por todas partes he encontrado lo que más tarde llamé “religiosidad cósmica”: esto es, el papel fundamental jugado por los símbolos y las imágenes, el respeto religioso por la tierra y la vida, la creencia de que lo sagrado se manifiesta directamente mediante el misterio de la fecundidad y la repetición cósmica...*⁴¹

Estas conclusiones no podrían ser más opuestas a la visión de Evola, especialmente a las que formuló en Rebelión contra el mundo moderno. De acuerdo con la doctrina de este último, la religiosidad cósmica es una forma corrupta e inferior de la espiritualidad o, como él la llamaba, de “espiritualidad lunar” (la luna,

38 Mircea Eliade, *Exile's Odyssey*, pp. 152. Véase también a Alain de Benoist, quien lo cita extensamente.

39 Ibid. Esta crítica fue reiterada por S. Nasr en una entrevista a la revista *Gnosis*.

40 Mircea Eliade, *Journey East, Journey West*, San Francisco: Harper & Row, 1981-88, p. 204.

41 Eliade, *Journey East, Journey West*, p. 202.

a diferencia del sol, no es una fuente de luz, y solamente refleja la luz de éste; es contingente a Dios, al Todo y a cualquier otra versión metafísica del Absoluto) caracterizada por el abandono místico.

En su autobiografía *El camino del cinabrio*, Evola describe su trayectoria intelectual y espiritual a través de distintos panoramas: religiosos (cristiandad, teísmo), filosóficos (idealismo, nihilismo, realismo) y políticos (democracia, fascismo, la Italia de la posguerra). Para los lectores que no estén familiarizados con el hermetismo, les podemos recordar que el cinabrio es un metal rojo que representa el rubedo o rojo, que es la tercera etapa y final de la transformación interior. Evola explica al inicio de su autobiografía:

*Mi natural sentido de desprendimiento respecto de lo que es humano, especialmente en el terreno afectivo, y de tantas otras cosas que generalmente son vistas como algo “normal”, se manifestó en mí a una edad muy tierna.*⁴²

Autarkeia

Diversas religiones y filosofías consideran la condición humana como altamente problemática, similar a una enfermedad que requiere cura. Esta enfermedad está caracterizada por muchos rasgos, que incluyen cierta “pesantez” espiritual o jalón gravitacional que nos empuja hacia “abajo”. Los humanos somos prisioneros de la insignificancia de las rutinas diarias; de hábitos perniciosos desarrollados por años de beber, fumar, jugar juegos de azar así como de la adicción al sexo y al trabajo, que responden a presiones externas; de una pereza intelectual y espiritual que nos impide desarrollar nuestro potencial para volvernos seres vivientes, vibrantes; y de una inconstancia que a veces resulta dolorosamente obvia con los buenos propósitos de Año Nuevo. Con cuanta frecuencia nos comprometemos con nosotros mismos a practicar algo diariamente durante un plazo, pero pronto llega el día en que lo olvidamos, encontramos excusas para abandonar el compromiso o simplemente lo dejamos de hacer. No se trata simplemente de inconsistencia o de falta de perseverancia de nuestra parte: es un síntoma de nuestra incapacidad para dominarnos a nosotros mismos y a nuestras vidas.

Además, por naturaleza no podemos mantener nuestras mentes centradas en un objeto de meditación. Nos distraemos fácilmente y nos aburrirnos. Pasamos nuestros días hablando de detalles insignificantes y sin importancia. La mayoría de nuestras conversaciones no son sino simples intercambios y monólogos.

Estamos ocupados en trabajos que no nos interesan, y gastar la vida es nuestro interés supremo. Nos sentimos aburridos, vacíos y frustrados sexualmente por la incapacidad de nuestras parejas para llegar al clímax. Queremos más: más dinero, más ocio, más “juguetes” y más realizaciones, cosas de las que raramente obtenemos algo. Sucumbimos a toda clase de indulgencias y pequeños placeres para resarcir nuestra conciencia embotada y dañada. Y aún todas estas cosas son sólo síntomas del problema real que acecha la condición humana. Nuestro verdadero problema no es que seamos seres deficientes, sino que no sabemos y no deseamos ser diferentes. Cada día abrazamos la vida y la llamamos “algo real,” pero lenta e inexorablemente sofocamos el anhelo de trascendencia oculto

42 Evola, *Il cammino del cinabro*, p. 12.

profundamente dentro de nosotros. Al final, esto comprueba nuestra verdadera destrucción; no somos distintos de los fumadores que, después de diagnosticárseles que padecen enfisema, continúan fumando hasta que llega su amargo final. El problema es que negamos que haya un problema. Somos como el psicótico que niega su dolencia mental, o como el sociópata que, después de cometer un horrible crimen, insiste en que realmente tiene conciencia, y llora y exhibe su remordimiento para probarlo.

En el pasado, movimientos como el pitagorismo, el gnosticismo, el maniqueísmo, el mandeísmo y el catarismo medieval planteaban que el problema que limitaba a los seres humanos era el cuerpo mismo, o la materia física para ser precisos. Estos movimientos sostenían que el alma o el espíritu se mantiene prisionero dentro de la caja de lo material esperando su liberación. (Evola rechazó esta interpretación por su escasa sofisticación y por ser producto de una visión telúrica o femenina.) El budismo prescribió que la “contaminación” y la “falta de iluminación mental” era el verdadero problema, y desarrolló en el curso de los siglos una ciencia real de la mente para intentar la cura de la enfermedad desde sus raíces. El teísmo cristiano identificó la raíz del sufrimiento humano y de la maldad con el pecado. Como remedio, el catolicismo y la iglesia ortodoxa oriental proponen la incorporación a la Iglesia mediante el bautismo y la participación activa en la vida litúrgica. Muchos protestantes defienden, en cambio, una relación viviente y personal con Jesucristo como Señor Único y Salvador, que debe cultivarse a través de la oración, los estudios bíblicos y los compañeros de la iglesia.

Evola consideraba la aceptación de la condición humana como el verdadero problema, y la autarquía o autosuficiencia, como la cura. Según los antiguos cínicos, la autarkeia es la capacidad de satisfacer la vida entera con la menor cantidad de bienes materiales y placeres. Un ser autárquico (el hombre ideal) es una persona capaz de crecer espiritualmente aún en ausencia de lo que otros consideran necesidades vitales (i.e.: salud, riqueza y relaciones humanas cordiales). Los estoicos igualaban la autarquía con la virtud (arête), a la que consideraban la única cosa necesaria para la felicidad. Incluso los epicúreos que, a pesar de su búsqueda del placer, consideraban a la autarkeia como un “gran bien, no con el objetivo de conformarse con poco, sino de que si son muchas las carencias, nos satisfaremos con poco”⁴³.

Evola avaló la noción de autarkeia fuera de su rechazo a la condición humana y a la vida ordinaria que de ella se deriva. Como Nietzsche antes de él, Evola esgrimió que la condición humana y la vida diaria no debe complacernos sino superarse: nuestro valor reside en ser un “proyecto” (en latín projectum, “lanzarse hacia adelante”). Así, lo que verdaderamente interesa a los seres humanos no es quiénes somos sino lo que podemos y debemos llegar a ser. Los humanos lograrán ser iluminados o no dependiendo de si aceptan esta fundamental verdad metafísica. No fue por esnobismo que Evola llegó a la conclusión de que los seres humanos son “esclavos” atrapados en el samsara, igual que los cuyos que corren en una rueda dentro de su jaula. Según Evola, comparten esta situación todos los que se encuentran en el día a día, no sólo las personas con bajos salarios, sino también los compañeros de trabajo, los miembros de la familia y,

especialmente, las personas sin una educación formal. Esto, desde luego, es difícil de reconocer. Evola estaba consumido por el anhelo que los alemanes llaman mehr als leben (“más que vida”), que inevitablemente resulta frustrado por las contingencias de la existencia humana. Leemos en los ensayos de Evola sobre el ascenso a la montaña:

*En ciertas cumbres existenciales, así como el calor se transforma en luz, la vida se vuelve ella misma libertad; no en el sentido de muerte de la individualidad o de alguna especie de naufragio místico, sino en el sentido de afirmación trascendente de la vida, en que la ansiedad, el deseo interminable -anhelando y preocupándonos-, la búsqueda de fe religiosa, de soportes humanos y de metas, todo conduce a un dominado estado de tranquilidad. Hay algo más grandioso que la vida, dentro de la vida misma, pero no fuera de ella. Esta experiencia heroica es valiosa y buena por sí misma, mientras que la vida corriente sólo está dirigida por intereses, por cosas externas y convencionalismos humanos.*⁴⁴

De acuerdo con Evola, la condición humana no puede y no debe ser adoptada sino, más bien, superada. La cura no consiste en más dinero, más educación o en la rectitud moral, sino en un sólido y radical compromiso para perseguir la liberación espiritual. El pasado ofrece numerosos ejemplos de la distinción entre la vida “corriente” y la vida “diferenciada”. Los antiguos griegos aludían a la vida corriente, material y física utilizando el término bios, y usaban el término zoe para describir la vida espiritual. Los escritos budistas e hindúes establecen una distinción entre el samsara o la vida de las necesidades, las ansias, las pasiones y los deseos, y el nirvana, un estado, condición o extinción del sufrimiento (dukkha). Las escrituras cristianas disciernen entre la “vida de la carne” y la “vida del Espíritu.” Los estoicos diferencian entre la “vida acorde a la naturaleza” y la vida dominada por las pasiones. Heidegger distinguía entre vida auténtica e inauténtica.

Kierkegaard hablaba de vida estética y de vida ética. Los zoroastrianos zanjaban la diferencia entre el Bien y el Mal. Los esenios dividen a la humanidad en dos grupos: los seguidores de la Verdad y los seguidores de la Mentira.

Los autores que introducen a Evola a las nociones de autosuficiencia y del “individuo absoluto” (un ideal, un estado inalcanzable) fueron Nietzsche y Carlo Michelstaedter. Este último fue un joven estudiante judío-italiano de veintitrés años que se suicidó en 1910, un día después de finalizar su disertación doctoral que se publicó por vez primera en 1913 con el título de La persuasione e la retorica (La persuasión y la retórica)⁴⁵. En su tesis, Michelstaedter afirma que la condición humana está dominada por el remordimiento, la melancolía, el fastidio, el miedo, la ira y el sufrimiento. Las acciones del hombre revelan que es un ser pasivo. Debido a que le atribuye valor a las cosas, el hombre se distrae también por ellas o por su afán de conseguirlas. De esta manera, el hombre busca fuera de él un punto estable de referencia pero no lo encuentra, y permanece como desafortunado prisionero de su ilusoria individualidad. Las dos únicas vías

⁴³ Epicuro, Carta a Menoeceo, p. 47.

⁴⁴ Julius Evola, Meditations on the Peaks, trad. de Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1998, p. 5.

⁴⁵ Carlo Michelstaedter, La persuasione e la retorica, Milan: Adelphi Edizioni, 1990.

posibles para vivir la condición humana, según Michelstaedter, son la Vía de la Persuasión y la Vía de la Retórica. La persuasión es un objetivo inalcanzable; consiste en conquistar la posesión total e incondicional de uno mismo, y en no necesitar ninguna cosa más. Esto significa tener la vida en nosotros. En palabras de Michelstaedter:

*La Vía de la Persuasión, a diferencia del camino de un autobús, carece de señales que se puedan leer, estudiar o comunicar a otros. Sin embargo, todos sentimos en nosotros mismos la necesidad de encontrar eso; debemos alumbrar nuestro propio sendero porque cada uno de nosotros está solo y no puede esperar ayuda desde el exterior. En la Vía de la Persuasión solamente hay una estipulación: no conformarse con lo que se nos ha dado.*⁴⁶

Por el contrario, la Vía de la Retórica designa los paliativos o sucedáneos que adopta el hombre en lugar de una auténtica persuasión. De acuerdo con Evola, el camino de la Retórica es seguido por "aquellos que rechazan con desprecio la posesión real de sí mismos, apoyándose en otras cosas, buscando a otra gente, confiando en otros para liberarlos, según una necesidad oscura y un anhelo incesante e indefinido"⁴⁷. O como escribió Nietzsche:

*Para eso, ustedes como multitud, junto a sus prójimos, tienen hermosas palabras. Pero yo os digo: el amor a su prójimo es amor dañino para ustedes mismos. Huyen de su prójimo como de ustedes mismos y le gustaría hacer una virtud de ello: pero puedo ver su desinterés...desearía más bien que no pudieran soportar a cualquier clase de prójimo o al prójimo de su prójimo; entonces tendrían que fomentar a un amigo y su corazón se desbordará de ustedes mismos.*⁴⁸

La meta de la autarquía aparece a lo largo de la obra de Evola. En su búsqueda de esta condición privilegiada, expuso los caminos que fueron iluminados en varios momentos del pasado por el tantrismo, el budismo, el mithraísmo y el hermetismo.

A principios de la década de los veinte, Decio Calvari, presidente de la Liga Teosófica Independiente Italiana, introdujo a Evola al estudio del tantrismo. Pronto, Evola comenzó a sostener correspondencia con el erudito orientalista británico y divulgador del tantrismo, Sir John Woodroffe (quien también escribía con el pseudónimo de "Arthur Avalon"), y cuyos trabajos y traducciones de textos tántricos utilizó prolijamente. Mientras René Guénon señalaba al Vedanta como la quintaesencia de la sabiduría hindú en El hombre y su devenir según el Vedanta (1925), enfatizando la primacía de la contemplación o el conocimiento sobre la acción, Evola adoptó una perspectiva diferente. Para rechazar que la visión de una autoridad espiritual fuera más valiosa que el poder real, Evola escribió L'uomo come potenza en 1925. En la tercera edición revisada (1949) el título se

cambió por el de Lo yoga della potenza (La yoga de la potencia)⁴⁹. Este libro es un vínculo entre sus trabajos filosóficos y el resto de sus obras que se centran en temas tradicionales.

La tesis de La yoga de la potencia es que las condiciones sociales y políticas que caracterizan al Kali-yuga han disminuido enormemente la efectividad de la pureza intelectual, contemplativa, así como las vías rituales. En esta era de decadencia, el único camino abierto para buscar la "gran liberación" es solo la acción resuelta⁵⁰. El mismo tantrismo es definido como un sistema basado en la práctica, en el que el hatha-yoga y el kundalini-yoga constituyen el adiestramiento mental y psicológico de los seguidores del tantrismo en su búsqueda por la liberación. Al criticar el viejo prejuicio occidental de acuerdo con el cual las espiritualidades orientales se caracterizan por su actitud escapista (opuestas a las del Occidente, que promueven un supuesto vitalismo, el activismo y la voluntad de poderío), Evola reafirmó su creencia en el primado de la acción al señalar la vía seguida por el tantrismo. Varias décadas después, una renombrada escritora miembro de la Academia Francesa, Marguerite Yourcenar, rindió homenaje a La yoga de la potencia. Escribió sobre "el gran beneficio que un lector atento puede obtener de una exposición como la de Evola"⁵¹, y concluía que: "el estudio de La yoga de la potencia resulta particularmente provechoso en un tiempo en que cualquier forma de disciplina es torpemente desacreditada"⁵².

Pero el interés por Evola no se circunscribe al yoga. En 1943 escribió La doctrina del despertar, en la que trata las enseñanzas del budismo primitivo. Veía en Buda el mensaje original de una vía ascética aria para los "guerreros" espirituales que buscaban la liberación de un mundo condicionado. En este libro, ponía énfasis en la visión anti-teísta y anti-monista de Buda. Buda enseñó que la devoción a este o a aquel dios o divinidad, el ritualismo y el estudio de los Vedas no conducían necesariamente a la iluminación, ni tampoco la experiencia de la identidad del alma particular con el "Todo cósmico" llamado brahmán, pues, de acuerdo con Buda, tanto el "alma" como el "brahmán" son invenciones de nuestras mentes engañadas.

Evola delinea meticulosamente en La doctrina del despertar las cuatro jhanas, o etapas meditativas que experimenta un practicante serio de este camino que conduce al nirvana. La mayoría de las fuentes utilizadas por Evola provienen de traducciones alemanas e italianas del Sutta Pitaka, parte del antiguo canon pali de las escrituras budistas en las que se encuentran los sermones de Buda. Al exaltar la pureza y la fidelidad del budismo primitivo al mensaje de Buda, Evola presentó al budismo Mahayana como una desviación tardía y como una corrupción de las enseñanzas de Buda, aunque reconoció en el Zen⁵³ y en la doctrina de vacío (sunyata) uno de los logros más grandes del budismo Mahayana. En

⁴⁹ Evola, The Yoga of Power, trad. de Guido Stucco, Rochester, VT: Inner Traditions, 1992.

⁵⁰ A Evola probablemente le habrían gustado estas palabras de Jesús (Lucas 16:16): "La ley y los profetas duraron hasta Juan; pero desde entonces y hasta el reino de Dios se proclamará, y a cada uno que entre, con violencia."

⁵¹ Marguerite Yourcenar, Le temps, ce grand sculpteur, Paris: Gallimard, 1983, p. 201.

⁵² Ibid., p. 204.

⁵³ Julius Evola, The Doctrine of Awakening, Rochester, VT: Inner Traditions, 199

⁴⁶ Ibid., p. 104.

⁴⁷ Il cammino del cinabro, p. 46.

⁴⁸ F. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, trad. de R.J. Hollingdale, London: Penguin Books, 1969, p. 86.

La doctrina del despertar Evola exalta la figura del ahrat como aquel que logra la iluminación. Tal persona se libera del ciclo del renacimiento al superar cualitativamente la existencia samsárica. De acuerdo con Evola, el logro del ahrat puede ser comparado con el del jivan-mukti del tantrismo, con la iniciación mithraica, con la sabiduría gnóstica y con la “inmortalidad” taoísta”.

Este es uno de los más agudos textos de Evola. En parte debido a su lectura, dos miembros de la OSS se convirtieron en monjes budistas. El primero fue H. G. Musson, quien también tradujo el libro de Evola del italiano al inglés. El segundo fue Osbert Moore, quien se volvió un distinguido profesor de pali y tradujo numerosos textos budistas al inglés. En una acotación personal me gustaría agregar que La doctrina del despertar de Evola avivó mi interés por el budismo, me condujo a la lectura del Sutta Pitaka y a buscar la compañía de los monjes theravada, así como a practicar la meditación.

En La Metafísica del sexo (1958) Evola estudió el tema bajo tres visiones de la sexualidad humana. La primera es la naturalista. De acuerdo con esta perspectiva la vida erótica es concebida como una extensión de los instintos animales o simplemente como un medio para perpetuar la especie. Esta visión fue defendida recientemente por el antropólogo Desmond Morris, tanto en sus libros como en el documental El animal humano. La segunda visión Evola la denominó “amor burgués”: se caracteriza por la respetabilidad y la santificación mediante el matrimonio. Los rasgos más importantes de este tipo de sexualidad son el compromiso mutuo, el amor y los sentimientos. La tercera perspectiva del sexo es el hedonismo. Según esta visión, la gente busca el placer como un fin en sí mismo. Este tipo de sexualidad se cierra desesperadamente a las posibilidades transcendentales intrínsecas a la comunión sexual, y por lo tanto no es digno de ser seguido. Evola continúa explicando entonces cómo la comunión sexual puede volverse un camino que conduce a conquistas espirituales.

Apoliteia

En 1988, un apasionado campeón de la libertad de expresión y la democracia, el periodista y escritor I. F. Stone, escribió un provocador libro titulado El juicio de Sócrates. En este texto, Stone arguye que Sócrates, a diferencia de Xenofonte y Platón, quienes reivindicaron la vida de su amado maestro, no fue injustamente conducido a la muerte por un régimen democrático maligno y corrupto. Según Stone, Sócrates era culpable de muchas actitudes cuestionables que eventualmente condujeron a su caída.

En primer lugar, Sócrates personalmente se abstuvo -y desalentó a otros a hacerlo- de involucrarse en la política para cultivar “la perfección del alma”. Stone encuentra reprochable esta actitud pues supone que en una ciudad todos los ciudadanos tienen obligaciones y derechos. Al rehusar cumplir con sus responsabilidades cívicas, Sócrates fue acusado de “corrupción cívica”, especialmente durante la dictadura de los Treinta. En esa época, en lugar de unirse a la oposición, Sócrates mantuvo una actitud pasiva: “el hombre de mayor facundia en Atenas guardó silencio cuando más se necesitaba su voz”⁵⁴.

54 I. F. Stone, The Trial of Socrates, New York: Doubleday, 1988, p. 146.

En segundo lugar, Sócrates idealizó a Esparta, tuvo opiniones aristocráticas y pro-monárquicas y menospreció la democracia ateniense; también gastó mucho tiempo denigrando al hombre mediocre. Finalmente, Sócrates podría haber sido exonerado si no se hubiese opuesto al jurado con cierta divertida condescendencia y, en su lugar, hubiera invocado el principio de la libertad de expresarse.

Evola recuerda a Sócrates en la actitud hacia la política descrita por Stone. Evola también profesó la apoliteia⁵⁵. Desalentaba a la gente para que no se involucrara apasionadamente en la política. Nunca fue miembro de un partido político y se abstuvo de adherirse al Partido Fascista durante sus años en el poder. Debido a eso fue dado de baja cuando intentó alistarse en el ejército al estallar la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que se presentó como voluntario para servir en el frente. También desalentaba la participación en la “vida agoral”. La antigua ágora o plaza pública era el lugar donde los atenienses libres se reunían para discutir la política, cerrar tratos comerciales y cultivar las relaciones sociales. Como dijo Buda:

*De hecho, Ananda, no es posible que el bikkhu [monje] que disfruta la compañía y que le encanta la sociedad en la que nunca entrará y morará, disfrute la liberación de la mente que es temporal y deleitable o la liberación de la mente que es perpetua e inquebrantable. Pero se puede esperar que cuando el bikkhu viva solo, alejado de la sociedad, entrará y morará en la liberación de la mente temporal y deleitable o en la liberación de la mente que es perpetua e inquebrantable...*⁵⁶

Igual que Sócrates, Evola encomiaba los valores cívicos, los logros espirituales y políticos y el valor metafísico de las antiguas monarquías, de las aristocracias guerreras y de las civilizaciones tradicionales y no democráticas. Sólo sentía desprecio por la ignorancia de la gente atrabiliaria, por las masas rebeldes, por el insignificante hombre común.

Finalmente, como Sócrates, Evola nunca apeló a valores democráticos como los “derechos humanos”, la “libertad de expresión” o la “igualdad”, y fue “sentenciado” a lo que los alemanes llamaron “muerte por silencio”. En otras palabras, fue relegado al olvido académico.

El rechazo de Evola a involucrarse en la arena sociopolítica también debe atribuirse a su filosofía de la desigualdad. Norberto Bobbio, senador italiano y profesor emérito en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín, escribió un pequeño libro titulado Right and Left: The Significance of a Political Distinction⁵⁷. Allí, Bobbio -un comprometido intelectual de izquierda- pretende identificar el elemento clave que diferencia a la derecha política de la izquierda (una diada que se da en la arena no ideológica de la política estadounidense en términos de la dicotomía “conservadores y liberales,” o “corriente principal y extremistas”). Después de discutir diversas objeciones sobre la relevancia con-

55 Julius Evola, Cavalcare la tigre, pp. 174-78.

56 Mahajjima Nikayo, p. 122.

57 Norberto Bobbio, Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica, Roma: Donzelli Editore, 1994. Este libro se publicó en inglés con el título Left and Right: The Significance of a Political Distinction, Cambridge, England: Polity Press, 1996.

temporánea de la diada derecha-izquierda seguida por el descenso y caída de las grandes ideologías políticas, Bobbio concluye que la yuxtaposición de derecha e izquierda es aún legítima y viable, aunque algún día se agotará, igual que otras diadas del pasado, como “patricios y plebeyos” en la antigua Roma, “güelfos y gibelinos” durante la Edad Media, y “corona y parlamento” en la Inglaterra del siglo diecisiete.

Al finalizar su libro, Bobbio sugiere que “el principal criterio para distinguir la derecha de la izquierda es la diferente actitud que tienen respecto del ideal de igualdad”⁵⁸.

Así, según Bobbio, los puntos de vista de la derecha y la izquierda sobre la “libertad” y la “fraternidad” (los otros dos valores en la terna revolucionaria francesa) no difieren tanto como de su posición respecto de la igualdad. Bobbio explica:

*Podemos denominar propiamente “igualitarios” a aquellos que, al ser conscientes de que los seres humanos son iguales y desiguales, dan más relevancia en cuanto los juzgan y reconocen según sus derechos y deberes -que es lo que los hace iguales- en lugar de hacerlos desiguales; mientras que los “no igualitarios” son los que, partiendo de la misma premisa, dan mayor importancia a lo que los hace desiguales que a lo que los hace iguales.*⁵⁹

Evola, como representante de la derecha europea, puede ser considerado como uno de los principales filósofos anti-igualitarios del siglo veinte. Los argumentos de Evola trascienden el añejo debate entre quienes afirman que la clase, la raza, la educación y el género son las que establecen las diferencias entre las personas que generan las injusticias estructurales de la sociedad, y aquellos que, por otra parte, creen que estas diferencias son genéticas. De acuerdo con Evola, son razones ontológicas y espirituales las únicas que cuentan para diferenciar la vida de la gente. En los escritos de Evola, la dicotomía se da entre iniciados y “seres superiores”, por un lado, y la masa por el otro.

Las dos obras que ilustran mejor la apoliteia de Evola son *El hombre y las ruinas* (1953) y *Cabalar el tigre* (1961). En el primero, expone sus puntos sobre el Estado orgánico y deplora la primacía de la economía sobre la política que emergió en Europa y en América en la posguerra. Evola escribió este libro para proporcionar un punto de referencia a quienes, habiendo sobrevivido a la guerra, no dudaron en considerarse unos “reaccionarios” profundamente hostiles a las emergentes fuerzas subversivas intelectuales y políticas que transformaron a Europa:

Otra vez, podemos ver que las diferentes facetas del caos social y político contemporáneo están interrelacionadas y que sólo es posible compararlas volviendo a los orígenes. Para retornar a los medios originales, simple y sencillamente hay que rechazar todo en cualquier plano -sea político, económico o social- pues está relacionado a los “principios inmortales” de 1789 bajo el disfraz del pensamiento libertario, individualista e igualitario, y se opone a la visión jerárquica. Es únicamente dentro del contexto de tal visión que el valor

*de la libertad del hombre como persona no es sólo una palabra o un pretexto para un trabajo de destrucción y subversión.*⁶⁰

Evola alienta a sus lectores a permanecer como espectadores pasivos en el proceso de reconstrucción de Europa, y a buscar su pertenencia en otra parte:

*La Idea, sólo la Idea, debe ser nuestra verdadera patria. No es nacer en el mismo país, hablar la misma lengua o pertenecer al mismo linaje racial lo que importa; compartir la misma Idea debe ser el factor que una y nos diferencie de los demás.*⁶¹

En *Cabalar el tigre* Evola delinea las estrategias existenciales e intelectuales para vivir en el mundo moderno sin sucumbir a él. El título está tomado de un proverbio chino, y sugiere que la forma para evitar que nos devore un tigre es saltar sobre su espalda y cabalarlo sin que nos derribe. Evola arguye que la no participación del “hombre diferenciado” en la construcción social y política de la polis humana debe acompañarse por un sentido de empatía hacia aquellos que, de distinta manera, viven a la zaga de la sociedad, rechazando sus convenciones y sus dogmas.

La “persona diferenciada” se siente como alguien ajeno a esta sociedad y no siente ninguna obligación moral por la presión de la sociedad para que participe en lo que considera un sistema absurdo. Tal persona puede entender no solamente a quien vive fuera de los parámetros de la sociedad, sino incluso a quienes están en contra de la sociedad o, mejor aún, en contra de esta sociedad.⁶²

Esta es la razón por la cual, en su libro de 1968 *El arco y la clava*, Evola expresó cierto aprecio por la “generación beat” y los hippies, aunque señaló la ausencia de un sentido propio de trascendencia y la carencia de puntos firmes de referencia espiritual, desde los cuales podrían haber proyectado una efectiva “revuelta” espiritual interna en contra de la sociedad.

Guido Stucco es Maestro en Teología Sistemática por el Seaton Hall y es Doctor en Teología Histórica por la Universidad de St. Louis. Ha traducido al inglés seis libros de Julius Evola: René Guénon: A Teacher for Modern Times; Revolt against the Modern World; Meditations on the Peaks; The Yoga of Power; The Doctrine of Awakening; y el primer volumen de Introduction to Magic: Rituals and Practical Techniques for the Magus.

Este ensayo apareció publicado originalmente en The Occidental Quarterly, otoño del 2002, vol. 2, n. 3.

⁵⁸ Ibid., p. 80.

⁵⁹ Ibid., p. 74.

⁶⁰ Julius Evola, *Gli uomini e le rovine*, Roma: Edizioni Settimo Sigillo, 1990, p. 64.

⁶¹ Ibid., p. 41.

⁶² Julius Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 179.

JULIUS EVOLA: EL ÚLTIMO GIBELINO, POR ERNESTO MILÀ

El artículo titulado "Julius Evola: el último gibelino" fue incluido en la recopilación "Thule: la cultura de la otra Europa", publicado en 1980 por Ediciones de Nuevo Arte Thor. Se trataba de uno de los primeros artículos consagrados a Evola y fue realizado rápidamente por el autor que debió escribir otros artículos para esa misma recopilación. Así pues, es inevitable que se trata de un texto de divulgación, con todo lo que ello implica. Sin embargo este texto ha sido reproducido en muchas ocasiones desde entonces y recuperado para varias webs.

JULIUS EVOLA: EL ÚLTIMO GIBELINO

En los medios nacional-revolucionarios, el pensamiento tradicional se asocia inmediatamente con el barón Julius Evola. Y esto no es extraño: Evola ha sido precisamente el único que ha intentado dar una formulación política al pensamiento tradicional. Preocupado con encontrarle un carácter operativo, no tanto para que el poder estuviera imbuido del mismo, sino por que la lucha para la defensa y el mantenimiento de los principios tradicionales pudiera crear una élite nueva, Evola ha encontrado, a partir de los años 1968-69, una audiencia masiva. Es claro que no todos han comprendido a Evola, es claro que en los últimos años se ha gestado un fenómeno extraño y extravagante que podríamos llamar "la evolomanía", es decir, "los sacerdotes de Evola" para los que todo empieza y termina en el maestro, que olvidan cualquier otra realidad porque para ellos la única realidad es Evola. Una exageración, evidentemente. El pensamiento tradicional es esencialmente impersonal, nada se crea porque ya está todo creado, nada se inventa porque todo está inventado y nada se dice de nuevo porque lo que había que decir ya se ha dicho, y a lo más se recopila, se difunde y se predica. No puede existir un culto al "evolianismo", ni es conveniente utilizar citas de Evola como "argumentos definitivos". Evola jamás pretendió esto y quien esto hace no ha detenido el mensaje que quiso damos.

Nacido en Roma el 15 de mayo de 1898, sus primeras andanzas intelectuales se orientaron hacia los movimientos vanguardistas. Adherido durante un tiempo al dadaísmo y el futurismo, escribió una serie de poemas dadaístas y un ensayo sobre la pintura abstracta. La guerra europea paralizó momentáneamente su producción. Sus primeras influencias las recibió de Papini, a través de la revista "Leopardo", y más tarde, después de haber participado en el conflicto europeo como teniente de artillería, conoció la obra de Guenon, leyó a Nietzsche y a Otto Weininger y en su primer libro de importancia, "La teoría del individuo absoluto" (1925), combatió las posiciones idealistas en aras de un "realismo tradicional".

Apenas interesado por la política, vio en el advenimiento del fascismo aquel vehículo del que hablara Guenon para restaurar la tradición en Occidente. Por aquellas fechas, el Partido Nacional Fascista era un conjunto variopinto de intelectuales neo-hegelianos, escuadristas poco interesados en la reflexión política, ex-anarquistas, antiguos socialistas y comunistas, gentes venidas de la derecha más reaccionaria y, naturalmente, arribistas. El conjunto difícilmente podía ser homogéneo -como de hecho no lo fue hasta la República Social Italiana, veinte

años después- y Evola prefirió mantenerse al margen, dedicándole si bien algunas obras de tono menor, "Imperialismo Pagano", por ejemplo, tenía como función recuperar y dar forma coherente a todo el verbalismo mussoliniano sobre la Roma Imperial y clásica. Si Mussolini y el fascismo habían explícita referencia a Roma y al ideal humano e imperial encarnado en él, era posible (tal era el razonamiento de Evola) pasar del mero verbalismo a la realidad concreta y revestir al fascismo de los ideales romanos, con lo cual el proceso de restauración tradicional habría avanzado un paso. Esta idea, plasmada en el libro anteriormente citado y más tarde en la revista "La Torre", no tuvo sino un éxito muy discreto. Mussolini conocía la obra de Evola y la apreciaba. Por otra parte, Evola escribió varios ensayos en la revista "Crítica Fascista", órgano oficioso del régimen.

Quizás el ensayo más celebrado de Evola en este tiempo fuera el titulado "El fascismo como voluntad de imperio y el cristianismo", en el que sin ningún tipo de diplomacia denunciaba al cristianismo pauliano como un precursor y sucedáneo del bolchevismo pues idéntica es su matriz humanitaria, pacifista e igualitaria. Este ensayo aparecido en "Crítica Fascista" suscitó una viva polémica, ya que vino a aparecer en el momento en que Mussolini firmaba los acuerdos de Letrán y evidentemente estaba muy poco interesado en avivar una polémica políticamente perjudicial. "La Torre" dejó de publicarse el décimo número por todo tipo de problemas legales. Evola empezará a mirar las nuevas corrientes que surgían en Alemania con fuerza inusitada a partir de 1927-29.

Sus primeros contactos en Alemania tuvieron lugar con los exponentes del "Herren-Klub" y los "jóvenes conservadores revolucionarios". En "Diorama Filosófico", expondrá y divulgará los principios y las tesis de esta corriente alemana de la que ya hemos hablado en otra parte. Alemania tenía la ventaja sobre Italia de una tradición guerrera y activista arribada hasta entonces casi en estado puro: el prusianismo. Por esas fechas Evola estaba ya convencido de que la guerra era inevitable y que el destino de Europa era su unificación o su muerte.

Las colaboraciones de Evola en revistas fascistas o más o menos ligadas al régimen no supusieron su absorción por el aparato fascista. Siempre distinguió entre Estado Orgánico y Estado totalitario. El fascismo era totalitario, anteponía el poder y la razón del Estado a las personas, y en el origen de todo el pensamiento evoliano vamos a encontrar la persona en contraposición al individuo, es decir el ser humano diferenciado y con unos caracteres propios que lo hacen fundamentalmente desigual. El individuo (y por consecuencia el individualismo) es la reducción del ser humano a la dimensión de mero ente atómico y como tal exactamente igual a otros átomos con los que choca, se enfrenta y está obligado a convivir.

El totalitarismo, en su consideración evoliana, es fundamentalmente centralizador, el organicismo es su antítesis: centralizado en su principio y en su referencia tradicional superior, sus órganos y partes son autónomas; lo que en el fascismo es la figura del Duce y en el nacional-socialismo el Führer, está sustituido en el organicismo por la noción de influencia paretiana de "clase política dirigente" y, en ocasiones, de "élite". Evola consideró siempre al fascismo "demasiado plebeyo" y demagógico, masificador en algunas de sus manifestaciones, y hablaba de él como de la "última consecuencia del liberalismo". Pensaba, y no sin razón, que

tal y como estaba planteado el fascismo italiano, debía de acabar necesariamente en la burocratización total y absoluta, paralela a un sucedáneo del escultismo.

Todas estas tesis y algunas otras fueron expuestas ampliamente después de la guerra en "El fascismo visto desde la derecha", seguido del apéndice "Consideración sobre el IIer Reich". En efecto, los juicios de Evola sobre el fascismo se extendían también a parte del N.S.D.A.P., pero no a su totalidad. Próximo a algunos ambientes de las S.S., estuvo trabajando con la "orden negra" en la revisión de los archivos de la masonería requisados en Europa y depositados en Viena, hasta que una bomba americana le lesionó irreparablemente la columna vertebral. Más próximo al nacionalsocialismo alemán, especialmente por sus referencias a la "doctrina de la raza", Evola dió varias conferencias en la Alemania Nacional-Socialista y sus más importantes libros hasta entonces publicados fueron traducidos y editados allí.

Pero fue Codreanu y su Guardia de Hierro la que más vivamente impresionó a Evola. En Codreanu encontró al líder místico que establecía una comunicación supranormal entre él y la base; la reorganización del partido era más la de un orden guerrera que la de un movimiento político; la fidelidad de Codreanu hacia las ancestrales tradiciones rumanas y su concepción racial-espiritual le hacían la imagen ideal del "conductor" de una "élite" a través de las ruinas del mundo moderno. Conoció personalmente a Codreanu y lo entrevistó, publicando sus conclusiones en un pequeño ensayo sobre la Guardia de Hierro.

Tras la guerra colaboró con los "F.A.R." (Fascios de acción revolucionaria), por lo que sufrió cárcel y procesamiento. Comprobó como existía entre la juventud italiana un sentimiento de rechazo hacia la democracia traída por los angloamericanos y decidió "orientar" a aquella juventud con una serie de consejos y consideraciones publicadas en una revista de carácter nacional-revolucionario de la época. "Orientaciones" fue el germen de lo que más tarde sería la obra capital sobre el terreno político-crítico, "Los hombres y las ruinas", de la misma forma que "Revuelta contra el mundo moderno" lo fue sobre el plano existencial y filosófico.

Hacia finales de la década de los 60, la obra de Evola experimentó una revaluación. En primer lugar, porque muchas de sus tesis -especialmente las que se referían al consumismo, a la masificación, a la identidad entre el mundo soviético y el mundo americano, etc. - se habían cumplido y porque otras, aun siendo enunciadas en forma distinta por la "nueva izquierda" y el marcusianismo, representaban en última instancia adaptaciones y recuperaciones izquierdistas de los criterios evolianos. En Italia, el nombre de Evola se convirtió en estandarte de batalla de la "nueva contestación" y de la "lucha contra el sistema". Adriano Romualdi -prematuramente muerto en accidente automovilista- y Claudio Mutti, entre otros, supieron completar y ampliar algunos de los trabajos de Evola. Romualdi, en especial, publicó un ensayo de síntesis de la obra de Evola titulado "El hombre y la obra" y por otra parte siguió dando formulaciones políticas al pensamiento tradicional tal y como fue expuesto y resumido por Evola. Así, por ejemplo, vale la pena citar el ensayo titulado "Sobre el problema de una Tradición Europea", una breve historia filosófica de Europa, así como dos pequeños opúsculos, "Ideas para una cultura de derecha" y "La derecha y la crisis del nacionalismo".

¿Derecha? ¿la derecha? ¿Qué quiere decir todo esto? ¿Acaso la derecha no representa un vector del sistema, acaso no es el equivalente político de la izquierda? Creemos necesario aclarar este punto. Evola, Romualdi y tan tos otros tradicionalistas, hablan de derecha pero ¿sobre qué plano? No precisamente sobre el plano político en el que la derecha representa hoy: mero conservadurismo demo-liberal desprovisto de sentido en un mundo en el que muy poco merece ser conservado. En el lenguaje tradicional, algunos símbolos son representados por palabras y algunas palabras por símbolos. Estamos ahora sobre el plano ideológico y metafísico, y sobre este plano es sobre el que Evola se autocalifica con un hombre de "derecha", frente a la izquierda (no en vano, en italiano "sinistra", alude a "lo siniestro", mientras que derecha es equivalente a "lo recto"). Y sobre el plano ideológico, el pensamiento tradicional es la antítesis del pensamiento izquierdista y marxista. Precisamente cuando Evola habla de "el fascismo visto desde la derecha", no lo hace desde la óptica de un observador burgués y reaccionario, sino desde el punto de vista de un revolucionario tradicional, situado ideológicamente a la derecha y políticamente más allá del juego de vectores que hacen parte del sistema y se contrarrestan mutuamente.

"Los hombres y las ruinas" representa la definición de una línea política y de actuación de aquéllos que se 'sitúan políticamente fuera y contra el sistema. Partiendo de una definición exacta y amplia: "revolucionario" en la medida en que se trata de "volver a poner" y "conservador" en la medida en que se trata de "volver a poner" una tradición que merece ser conservada. Evola pasa a criticar el principio liberal (Igualdad y libertad) y señala el origen del error liberal (la confusión entre individuo y persona). Recuperando la línea de "Orientaciones", desarrollará la idea de que el marxismo no es sino la consecuencia del liberalismo, que aquél no hubiera existido sin éste, de la misma forma que éste no habría existido sin la ilustración y ésta a su vez sin el humanismo. Son relaciones de causa y efecto y, por este camino, nos remontamos, ya en "Revuelta..... por la teoría de los ciclos cósmicos, en la que nos demuestra que el desorden actual, examinado en una óptica más amplia, no es sino la prueba palpable del orden superior tradicional puesto que "escrito estaba" que existiría un período de luz y otro de oscuridad y que no se podría acceder a un nuevo período luminoso más que cuando el ciclo hubiera cerrado.

"Para que algo nuevo nazca es preciso que lo anterior muera". Y éste es el destino de nuestra civilización: la muerte. Triste destino, ¿Qué debe hacer un hombre afecto a los principios tradicionales en un momento en el que nada puede hacerse puesto que esta civilización ineluctablemente cae por la pendiente con una velocidad imparable?. Resistir.

Aquí el famoso consejo de Evola recupera toda su grandeza: permanecer en pie en un mundo en ruinas. Hoy por hoy, la restauración de un modo de ser tradicional es a corto plazo prácticamente imposible, pero el hombre, la persona, aquél que ha comprendido el mensaje de la tradición, está obligado a "cabalgar el tigre", es decir, a no dejarse llevar por la adversidad, a no capitular frente a ella sino a utilizarla. ¿Utilizarla? ¿Para qué? ¿Os habeis preguntado alguna vez por qué en los medios nacional-revolucionarios está tan difundida la imagen del "caballero del Graal"? Todo esto enlaza y tiene una explicación tan coherente como ética. Hoy no se trata tanto de luchar por la victoria política como de luchar por conseguir la realización plena de la persona, para obrar dentro del militante

la transformación que lo llevará del estado de un ser copartícipe de la realidad actual a un ser que, por la vía de la acción, superará al mundo trascendente y se colocará en el plano de una realidad superior. Así, como los caballeros del Graal consagraban su vida, no tanto a la búsqueda de la copa santa como un fin en sí mismo, sino como un medio para alcanzar un fin, su transformación interior, así hoy el militante nacional-revolucionario debe ser un nuevo caballero del Graal: luchar porque la lucha debe continuar, porque sólo así se podrá forjar una nueva raza de hombres libres que preparen el advenimiento del nuevo amanecer.

Esta idea de “cabalgar al tigre” fue plasmada en un libro del mismo título que, al igual que “El arco y la clava”, reúne una serie de orientaciones existenciales, imprescindibles en la sociedad moderna, ya que el militante por muy afecto que esté a los principios tradicionales está obligado a vivir y compartir una irrealidad cotidiana, la del mundo moderno, de la cual muy difícilmente se puede sustraer y a la que debe juzgar y valorar en sus distintas manifestaciones.

En “Revuelta.....” Evola se preocupa de desnudar las distintas tradiciones occidentales de lo que tienen de accesorio y recrear y descubrir la tradición común a todos los pueblos europeos. Dividido en dos partes, el libro dedica la primera a enunciar los principios tradicionales y la segunda a realizar una breve y apresurada historiografía crítica de la historia de Occidente partiendo de los ciclos míticos y terminando con las consideraciones que ya conocemos sobre el capitalismo e imperialismo ruso-americano.

El modelo ideal de sociedad que Evola propone se identifica en tres momentos históricos: los imperios antiguos, las órdenes medievales y la concepción gibelina del imperio. En todos estos casos existen unos puntos de coincidencia: la autoridad está justificada por su trascendencia, existe un punto de unión entre la autoridad espiritual y el poder temporal, aquélla justifica a éste. El punto de unión se rompe cuando Jesús de Nazaret habla de “dad al César lo que es el César y a Dios lo que es de Dios”. Los sacerdotes-gobernantes ceden su turno a los guerreros - estamos en la Edad Media-, las órdenes militares basadas en los inmemoriales principios tradicionales reconstruyen Occidente partiendo de un nuevo tipo humano (el monje guerrero).

Cuando son disueltas, el gibelismo, es decir, la doctrina que sintoniza el imperio (poder temporal) con el poder espiritual y los une en franca armonía, recupera la llama. Dante será uno de los que más espléndidamente, en la “Divina Comedia”, plasmaron el ideal gibelino. Llegado el Renacimiento, viene la reducción de todo a la medida del hombre: el humanismo abrió camino al racionalismo, éste a la enciclopedia y a la sociedad iluminista. El desastre definitivo llegó en 1789 con el advenimiento de la burguesía sobre las castas guerreras degeneradas. La ruptura con la tradición se había obrado y sólo faltaba que el dios Cronos hiciera que la burguesía, con un insensato afán de lucro y de usura, engendrara el fenómeno del proletariado, cuyo advenimiento como cuarta casta dominante se produce tras la guerra europea en Rusia. La teoría de la regresión de las castas obra en la Edad Oscura, y en la que nos encontramos actualmente, tiende a llegar a sus últimas consecuencias.

En 1974, Evola falleció. Sus cenizas depositadas en una urna fueron enterradas en la cima del Monte Rosa por dos escaladores ambos miembros del Centro de

Estudios Evolianos. Hoy sus obras y trabajos siguen prendiendo cada vez con mayor interés y profundidad en el seno de la juventud nacional-revolucionaria, que advierte que la única alternativa al mundo moderno es la lucha contra el sistema y la edificación por la vía del combate de una nueva éste.

REBELIÓN CONTRA EL MUNDIALISMO MODERNO, POR CARLOS TERRACCIANO

Biblioteca Evoliana.- Uno de los intentos de poner al día la obra de Evola se debe al llorado Carlos Terracciano que escribió este pequeño ensayo "Rebelión contra el mundialismo moderno". Terracciano, fallecido en 2005, es considerado como uno de los intérpretes de la obra de Evola. Reproducimos este artículo por su interés intrínseco, aun a pesar de que no compartimos algunos de los puntos de vista del autor. La traducción ha sido realizada por Santiago Rivas.

ACTUALIDAD REVOLUCIONARIA DE LA OBRA DE EVOLA EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

El ensayo es demasiado extenso para incluirlo en esta recopilación.

Puede leerse aquí:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/091007-rebelion-contra-el-mundialismo-moderno.-carlo-terracciano.php>

O descargarse integro en PDF gratuitamente aquí:

<https://www.mediafire.com/?rdijdp8znfza8a8>

EL ORIGEN DEL ABSTRACTISMO ITALIANO: EL AMBIENTE ROMANO, POR "MALVA"

El artículo firmado con el seudónimo "Malva", nos fue remitido por su traductor, José Antonio Hernández García. Dentro de la serie de artículos sobre Evola que estamos publicando sobre su "primer período", este artículo es extraordinariamente preciso a la hora de "contextualizar" la obra pictórica de Evola dentro del panorama artístico del primer cuarto del siglo XX. Es evidente que este artículo debería de completarse con las imágenes de los cuadros pintados por Evola en ese período. En breve los agruparemos en una web.

EL ORIGEN DEL ABSTRACTISMO ITALIANO: EL AMBIENTE ROMANO

La primera experiencia pictórica de tipo abstracto en Roma se desarrolla en el ámbito del futurismo. En las primeras dos décadas del siglo XX los artistas abandonan las formas figurativas y se vuelcan en busca de la expresión abstracta.

Cuando se habla de arte abstracto no se trata, obviamente, de chisquitos decorativos o de pruebas cromáticas: una obra abstracta requiere, al menos, de una intencionalidad específica o, si no, de la adhesión a un programa. En 1909, en Roma, existía un reconocido masón y ocultista, Nathan. Esto permite comprender la importancia que en el ambiente romano tuvo la búsqueda y los estudios en el campo esotérico, filosófico y mágico.

Los primeros en documentarse en este sentido son los hermanos Arnaldo y Bruno Ginanni Corradini (llamados respectivamente después Ginna -por gimnasia- y Corra -de correr- por el pintor Giacomo Balla) que se dedicaron sobre todo al estudio de textos hindúes (el Bhagavad Gita, el Mahabharata, el sistema del Hatha-yoga, del Hatha-yoga pradipika, del Raja-yoga, del Gheranda Sanhita- que resultaban atractivos sobre todo por su estudio del desarrollo psíquico). Practicaron el hipnotismo y el ocultismo, y se interesaron sobre todo en la teosofía y en la terapéutica sugestiva, pero no trascendieron hacia las lecturas filosóficas.

Fueron sobre todo los futuristas quienes influyeron en el ambiente de estos años, en especial sobre el pintor Giacomo Balla y el fotógrafo Anton Giulio Bragaglia.

En 1909, Ginna y Corra escribieron un Método (publicado en 1910), que es importante porque puede ser considerado el sustrato filosófico que preludia la elaboración del arte posterior a 1910. En el Método hablan explícitamente de sus conocimientos:

Mencionamos los libros de espiritualidad y ocultismo de los editores Diurville y Charcomac. Leímos al ocultista Eliphas Levi, a Papus, a teósofos como la Blavatski y Steiner, a la Besant, secretaria de la Sociedad Teosófica, a Leadbeater y a Edouard Schuré.

Balla, en sus apuntes, menciona el Manual Hoepli (cita como ejemplo el Espiritismo de Pappalardo e Hipnotismo y magnetismo de Belfiore) y algunos libros de psiquiatría como los de Lombroso, famoso psiquiatra, algunas de cuyas lecciones Balla escuchó en la Universidad de Turín.

Giacomo Balla

En 1912, Giacomo Balla va a Düsseldorf para realizar la decoración y amueblar la Casa Löwenstein. Düsseldorf fue una ciudad muy activa de esa Sección: de ese clima Balla extrae el gusto por el decorativismo y la perspectiva del campo del arte aplicado a la pintura. Este tipo de decoración la profundizó en la serie de las Compenetraciones iridiscentes pintadas entre finales del año 1912 y 1914. Son composiciones de tipo geométrico, de forme triangular, con lienzos regulares considerados como profundos estudios de las relaciones cromáticas. Según M. Calvesi, fue un intento por explorar el principio mágico de esa correspondencia:

La idea de la compenetración propone la integración o conjunción "mercurial", fundamental en el ámbito hermético y filosófico, que puede estar velado bajo el tema mismo del iridio, símbolo de la armonía y de la pureza de los colores.

En tal expresión se releja la visión de la totalidad que desciende a lo particular, que va del macrocosmos al microcosmos.

Esta "conjunción mercurial" es posible reencontrarla, aunque en otra pintura, titulada Mercurio pasa delante del Sol de 1914 -del que existen varias versiones- en la que Balla reduce el fenómeno atmosférico a una pura representación de formas geométricas simples (triángulos y círculos). De nuevo, según Calvesi,

el triángulo es la forma dinámica por excelencia, la forma penetrante. La pintura de Balla no aspira, pues, a representar el objeto, sino a dar la esencia, el estado de revelación; y la esencia, que se condensa en la imagen, es, en último análisis, sensibilidad, lirismo.

De carácter abstracto, pero sin implicaciones mágicas, es la serie de la Velocidad de 1913. Balla logra estas representaciones ya no mediante estudios geométricos, sino a través del estudio del movimiento, tema de clara derivación futurista. La velocidad destruye la imagen, y en la memoria quedan solamente líneas, curvas y diagonales que hacen evidente el uso de la monocromía o la bicromía. Sustancialmente, Balla no piensa en abstracto pero lo verifica concretamente.

En 1918, Balla se interesa –gracias a Julius Evola– en los fenómenos metafísicos. De tal interés nace una serie de cuadros con un título particularmente significativo: Trasformación forma-espíritu, en los que se puede reconocer, otra vez, el triángulo con la punta dirigida hacia lo alto y un haz de luces amarillas que son el símbolo de la transformación. En lo alto es posible encontrar la correspondencia inferior de la forma en espíritu.

Después de 1920, Balla continúa la búsqueda de un dinamismo abstracto que coincide concretamente con el trasfondo de sus cuadros, mientras en su pintura se aprecia un retorno al lenguaje figurativo.

Anton Giulio Bragaglia

La Casa del Arte de Bragaglia se convirtió en un verdadero –y el mayor– polo de atracción de los artistas romanos. Hacia 1910, Bragaglia comenzó a ocuparse de la fotografía experimental, y en 1911 propuso un nuevo tipo de fotografía. Con esa intención liberó a la fotografía del realismo natural para lograr dar la sensación del gesto y su movimiento. Además de que quiso demostrar la diferencia objetiva entre la fotografía espiritual y la fotografía dinámica, pues su intención era documentar los fenómenos de condensación psíquica que había estudiado antes.

Los experimentos de Bragaglia (que recuerdan a los de Marey y de Muybridge) influyeron mucho en la pintura de Balla. Baste recordar la célebre pintura Dinamismo de un perro con correa de 1912, que corresponde plenamente a una fotografía también célebre de Bragaglia.

Reconstrucción futurista del universo

Es en un manifiesto fechado en 1915, firmado por Balla y Depero, en el que se define al "futurismo abstracto". En este manifiesto, de hecho buscan reconstruir el orden del universo en términos abstractos.

Daremos esqueleto y carne a lo invisible, a lo impalpable, a lo imponderable, a lo imperceptible. Encontraremos los equivalentes abstractos de todas las formas y de todos los elementos del universo, y los combinaremos según el capricho de nuestra inspiración, para formar complejos plásticos que pondremos en movimiento.

Arnaldo Ginna

Es el primer pintor abstracto italiano. En él encontramos el valor de haber abierto una nueva vía al arte, en el sentido de una sensibilización del estado de ánimo.

En 1908 padeció una fuerte fatiga nerviosa que lo confinó a su cama por algún tiempo. Era el período en el que frecuentaba la Academia de Bellas Artes de Rávena y se preguntaba "cuál era la relación emotiva que vinculaba, por ejemplo, el arte pictórico de Leonardo con los mosaicos bizantinos". Al fin comprendió que

el sujeto no tiene importancia, y tampoco tiene importancia el medio utilizado; todo depende de la armonía y de la expresión de los colores, del claro-oscuro, como si fuera música cromática.

Todo esto confluye en una pintura, Neurastenia, de 1908, que el propio Ginna definió como el "primer cuadro verdaderamente abstracto", en el que expresa un estado de ánimo utilizando solamente colores. Y es interesante advertir que el título mismo está formado por un sustantivo abstracto, algo que no puede decirse de su Paseo romántico.

En 1910, Ginna y Corra escriben el ya mencionado tratado, Método, que intentó ser un riguroso código de conducta, en el que se reúnen miles de citas y ejerci-

cios que deberían verse como una conquista de la propia conciencia. Y esto es así porque el arte considera que el artista debe saber controlar las pasiones para expresarlas mejor en las pinturas.

Tales consideraciones se volvieron más precisas en el volumen Arte del futuro de 1910, en el cual Ginna trata solamente del arte y de los artistas, pero relacionando todas las artes. Su teoría está expresada de una manera confusa (y sucede lo mismo después con su libro Pintura del futuro, de 1915), pero acierta en dar una definición del arte:

Esto define la obra de arte: pasiones con tales relaciones mutuas que forman un sistema -un sistema idéntico a los que rotan en el cielo o a las moléculas de la materia, nada más, nada menos. (...) Tal es la condición del artista: sentimientos internos; colores, formas, líneas, sonidos, palabras fuertes; relaciones entre estas y aquellas. (...) Aquí surge el concepto capital: la esencia del arte es una, y varios los medios de expresión. (...) Es necesario que impregnemos con nuestra pasión a las cosas de la naturaleza, porque eso nos hará sentir las intensamente.

Y más adelante afirma: “a través de todas las artes existe un paralelismo y una correspondencia en la forma”.

Años después, en 1915, Ginna escribe Pintura del futuro, libro en el que restringe el campo de sus observaciones solamente a la pintura. Es evidente su rechazo a la pintura tradicional, pero entonces, ¿qué pintará el pintor del futuro? “Todo lo plástico y lo cromático se constituirá mezclando y fundiéndolo de nuevo con los mismos elementos”.

En suma, el objeto es descompuesto en partes más simples que deben considerarse los verdaderos elementos primordiales capaces de reconstruir la nueva realidad artística. El objeto da esa sensación porque contiene en sí las relaciones de línea y color. Para la nueva forma abstracta tales requisitos son susceptibles de producir estados de ánimo. Así, dichas formas abstractas explican mejor esta sensibilidad porque son estados creados expresamente para tal propósito. El artista desarrolla su propio subconsciente (que no es inconciencia sino capacidad de abstraer). Pesca, en el “substrato universal” o “subconciencia consciente”, la forma que le sirvió para expresar las pasiones. Ginna llamará “pintura oculta” a este arte que proviene de lo profundo y sostendrá que fue el primero en profesar esta teoría.

Compendio de obras abstractas de Ginna

- 1908 *Neurastenia*
- 1909 *Paseo romántico*
- 1910 *Me despierto con la ventana abierta*
- 1912 *Música de danza*
- 1913 *Lujuria*
- Intoxicación*
- Paganini*

- Edgar Poe*
- 1933 *Primavera total*
- 1935 *Retrato anímico de una señora*
- 1941 *Retrato anímico de una niña*
- Autorretrato anímico*
- Música ultraterrena*
- Misa de réquiem de Mozart*
- 1942 *Subconciencia*
- Investigación abstracta*
- 1943 *Preludio en Si menor de Bach*
- Música de Wagner*
- 1949 *Onda maligna*
- 1950 *Diálogo mutuo*
- 1960 *El yo solitario*
- 1961 *Muerte en la Tierra, vida en el Cosmos*

Julius Evola (1898 - 1974)

Su camino artístico comienza en 1915, pero la primera obra de la que tenemos conocimiento se remonta a 1917-18. Su actividad se divide en dos fases:

- 1)1915-18, tendencia del idealismo sensorial (que está ligada a la actividad sensorial);
- 2)1918-22, tendencia del abstractismo místico.

El año de 1918 puede ser considerado de cierto impasse, pues marca el final de la Primera Guerra Mundial y el retorno de Evola a su casa.

Evola estuvo influido por la lectura de textos de Nietzsche, de quien extrae los conceptos de voluntad y rebeldía. Pero se interesa por los problemas de orden espiritual: la búsqueda de la interioridad derivada del simbolismo, algo que estaba muy en boga en esos años. Entonces Evola conoce a Ginna en casa de Balla. Y es interesante subrayar que se da una diferencia importante entre los dos. Ambos buscaban indagar la interioridad, pero mientras Ginna intenta representar una pasión, Evola busca mostrar la globalidad del ser. Evola también presenta puntos de interés y de confluencia con el futurismo (gracias a Balla, de quien fue amigo y discípulo), a pesar de que nunca fue un verdadero futurista porque siempre mostró una personalidad propia.

En 1915 Evola va al frente. Esta experiencia no es fundamental desde el punto de vista pictórico, pero sí desde el espiritual: en el frente se inició, de hecho, la crisis existencial que lo condujo al uso de drogas (el “agua corrosiva”), lo que

cronológicamente coincide con el comienzo del período del “abstractismo místico”, datado por él mismo en 1918. Este abstractismo hunde sus raíces en el ámbito antropológico, teosófico y filosófico de la época; conoce a Decio Calvari, presidente de la Liga Teosófica Independiente de Roma. Es durante este período que Evola crea una serie de paisajes interiores (llamados paisajes dadá), que no pueden asimilarse ni a los paisajes de Ginna ni a los estados de ánimo boccionianos.

Son representaciones de una individualidad intensa como el ego humano inmortal. Lo Absoluto es la conquista del ser que ha sabido elevarse. El hombre puede regenerarse a través de una técnica precisa, un arte (el Ars Regia o alquimia); puede llegar a la perfección y alcanzar lo Absoluto. Por lo tanto, es necesario cambiar de naturaleza para llegar a la perfección: en la alquimia equivale a la transformación de los metales viles para llegar al oro alquímico. Pero es necesario despertar en el hombre al dios durmiente, unir lo interno con lo externo aniquilando cualquier dualismo.

Una pintura significativa que puede relacionarse con este discurso es Fragua. Estudio del ruido (1917-18). En la fragua se trabajan los metales y, por lo tanto, se puede pensar que es una alusión a la alquimia. También debe notarse cómo los colores que utiliza Evola son ostensiblemente artificiales porque son los colores del espíritu y de la creación, y no tienen nada que ver con los de la naturaleza.

Los símbolos alquímicos fundamentales que pueden ser de ayuda para comprender la obra de Evola son los siguientes:

§ *El Sol tiene su correspondencia con el oro. Es la representación de lo Uno y el Todo, y de lo masculino.*

§ *La Luna corresponde al mercurio (o plata viva) y representa lo femenino.*

§ *El plomo es lo contrario del oro, elemento impuro porque está compuesto de varios elementos.*

§ *La sal define al hombre, al cuerpo.*

§ *El azufre corresponde al sol (bajo el color amarillo), al alma.*

§ *El mercurio, a la Luna (el color plateado), al espíritu.*

Lo primero que debe liberarse es el Espíritu para comunicarse con el alma, y debe alcanzar al cuerpo para hacerlo partícipe de la naturaleza inmortal. Este viaje se completa cuando se logra el cuerpo regenerado (en la alquimia es la Piedra Filosofal).

Y es por esto que la producción de Evola que se encuadra en el abstractismo místico puede ser considerada alquímica, porque presenta su carácter interno y es intensa como producto del espíritu.

Siguiendo esa dirección, es posible aproximarnos a tres pinturas: Composición n. 19 (1919), Paisaje interior. Iluminación (1919) y La fibra se inflama y las pirámides (alrededor de 1920). No forman un tríptico pero las presentamos como tal de manera ideal. De hecho, de cualquiera es posible dar una interpretación

alquímica, pues representan una operación alquímica: el cocinado, el mercurio, el azufre.

Composición n.19

En el athanor (horno alquímico) se cumple la transformación (los globos de color oscuro). Aquí asoman las lenguas de fuego y un denso humo. En el fondo es evidente un “A” azul. La “A” corresponde a lo Uno porque es la primera letra del alfabeto y, en la escritura hebrea, equivale cabalísticamente a la voluntad.

Paisaje interior. Iluminación

Hg es el símbolo químico del mercurio. No hay dinamismo; el contexto es geométrico. Resalta el blanco, color de la Luna; la Hg es roja, y también lo es la línea ondulada, que completa la unión de los dos (foco y luz) para la regeneración.

La fibra se inflama y las pirámides

Aquí lo interesante es el símbolo alquímico del azufre de color rojo coral. En la tradición hermética, Evola escribe que el azufre, simbolizado por ese jeroglífico, no debe considerarse puro, pues es presentado como causa de la corrupción porque es inflamable. En el cuadro se representan tubos metálicos de color madreperla: esto indica el paso del color blanco al rojo, que es el cumplimiento de la Obra al Rojo en la fase alquímica. Estilísticamente hay que poner de relieve que esta obra se ajusta a la temática mecánica del futurismo.

A partir de 1918, Evola pinta cuadros que intitula “paisajes interiores”. Aquí no hay dinamismo porque lo externo ha sido eliminado. El paisaje es interior; es activo porque es el Yo el que realiza la transformación. En algunos paisajes, Evola también da la indicación de la hora: revela el querer seguir en lo interno sin perder de vista lo externo. Por ejemplo, en el Paisaje interior. Hora 3 a.m. (1918-19) mantiene elementos figurativos sobre el fondo y coloca la abstracción en el centro del cuadro. El paisaje es nocturno, pues es en la noche cuando la actividad fantástica sobrevuela la realidad cotidiana.

El Paisaje interior. Intervalo (1919) es la representación de una figura como si estuviera de espaldas. En la parte inferior del cuadro hay dos semicírculos simétricos que evocan al Sol y a la Luna. Pero, ¿por qué “intervalo”? Porque se supone el paso de un estado a otro del ser, cuya finalidad última es la realización del individuo absoluto (libertad, voluntad, potencia).

Sin embargo, al iniciar los años veinte, Evola abandonará cualquier referencia al objeto. De aquí nace su pintura Abstracción (1919-20). La abstracción se logra mediante la eliminación de los elementos dejados a lo sensible y se dirige hacia el núcleo profundo del ser que lo goza.

Evola forma parte de la redacción de la revista Noi (Nosotros). Por eso entra en contacto con Tristan Tzara, a quien le pide información sobre el dadaísmo, del que ignoraba prácticamente todo. El 3 de enero de 1920 es una fecha fundamental para Evola, porque lee el Manifiesto Dadá de 1918. Entonces escribe:

Me adhiero con entusiasmo a su movimiento al que, sin saberlo, con toda mi obra me he aproximado desde hace tiempo; y lo declaro el más importante y el más profundamente original que haya aparecido en el arte actual.

De 1920 es la publicación de Arte abstracto, que, a pesar de que pasó casi desapercibido, se puede insertar, sin embargo, en las observaciones que surgieron sobre la nueva dimensión espiritual que funda el arte moderno y que encuentra en Kandinskij a su mejor representante.

En 1921, Evola finaliza (o medio abandona) su actividad artística, probablemente obedeciendo al impulso de su nihilismo declarado, aunque también puede catalogarse fácilmente como un simple acto de rebeldía dadaísta.

Obras de abstractismo místico de Julius Evola que se exhibieron en la exposición de la Casa de Arte de A. G. Bragaglia, del 20 al 31 de enero de 1920.

Composición n. 1

Composición n. 2

Composición n. 3

Composición n. 4

Composición n. 5

Composición n. 7

Composición

Paisaje interior. Hora 3

Paisaje interior. Hora 10 ½

Paisaje interior. Intervalo

Composición n. 19

Composición n. 20

Composición n. 21

Paisaje interior. Hora 16

Paisaje interior. Iluminación

Primera composición

Fiesta

Apéndice

Definiciones tomadas de P. A. Riffard, Diccionario de esoterismo, Génova, ECIG, 1987.

Alquimia

Una de las tres artes ocultas (junto con la astrología y la magia) que tiene como finalidad la transmutación real o simbólica de los metales en oro y la salvación del alma; ésta atraviesa por diversas operaciones sobre la materia externa y/o interna.

Antroposofía

Doctrina y escuela (1913) de Rudolf Steiner (1861-1925), genial hombre de origen alemán quien acogió el teosofismo pero permaneció en su fe cristiana. Su sistema abarcó la filosofía, la pedagogía, la estética, el arte, la gimnasia, la agricultura y la epistemología desde la perspectiva esotérica. “En nuestra época, cuando el materialismo siembra triunfos, la antroposofía asume la tarea de profundizar la vida cultural en el sentido de la espiritualidad, de atraer de nuevo la atención de los hombres sobre la realidad espiritual, que es la base y el principio de toda nuestra vida psíquica” (R. Steiner, L’enfant et le cours de la vie, 1908).

Athamor

Horno alquímico de combustión lenta que sirve para calentar el huevo filosófico de Hermes, y que es el recipiente donde se cuece la materia filosofal. El athamor es el espejo del macro y del micro cosmos, y une a los dos. Tiene, como el oro, tres partes: la alta (o donde se da la reverberación), la central (espacio donde se encuentra el huevo) y la baja (donde arde el fuego y entra el aire).

Cinabrio

El cinabrio es el sulfuro natural del mercurio, de color rojo bermellón. En la alquimia occidental figura tanto como materia prima (estado inicial) y como Piedra Filosofal (estado último).

Hermetismo

El hermetismo europeo se identifica con la filosofía alquímica. Doctrina de Hermes Trismegisto; teoría de los minerales, los vegetales y los planetas. Arte de las operaciones alquímicas. Especulaciones sobre la Piedra Filosofal y la Naturaleza (véase, J. Evola, La tradición hermética, 1931).

Piedra filosofal

En la alquimia clásica (a partir del siglo XII), el polvo rojo que sirve para preparar:

- a) Sobre el plano corporal, el polvo de la transmutación.
- b) Sobre el plano anímico, la medicina universal que proporciona salud y longevidad.
- c) Sobre el plano espiritual, la salvación o liberación.

Transmutación

Término alquímico. Es la llegada de un cuerpo que cambia de sustancia, pasando de una “naturaleza vil” a una “naturaleza noble” (oro, espíritu) gracias a

operaciones técnicas (transformación alquímica) y/o espiritual (iniciática). La transmutación del metal vil en oro se llama crisopea, y la del metal vil en plata, argiropea.

Bibliografía

Astrattismo, Florencia: Giunti, 1996.

M. Calvesi, *Il futurismo*, Milán, F.lli Fabbri Ed., 1970.

J. Evola, *Arte astratta. Ristampa anastatica*, Roma, Fundación Julius Evola, 1992.

J. Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia (1917-1931)*, a cargo de E. Valento, Roma, Fundación Julius Evola, 1994.

Futurismo e futurismi, a cargo de P. Hulten; Catálogo de la Muestra de Venecia, Milán, Bompiani, 1986.

Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923), a cargo de E. Valento, Roma, Fundación J. Evola, 1991.

Manifesti futuristi e scritti teorici di Arnaldo Ginna e Bruno Corra, a cargo de M. Verdone, Rávena, Longo Editore, 1984.

F. Tedeschi, "Dal futurismo alla magia: Evola e l'arte d'avanguardia", en *Casa Balla y el futurismo en Roma*, catálogo de la muestra de Villa Medici, Roma, Ed. Enciclopedia Italiana, 1989.

F. Tedeschi, *Il futurismo nelle arti figurative (dalle origini divisioniste al 1916)*, Milán, I.S.U. Universidad Católica, 1995.

E. Valento, *Homo Faber. Julius Evola fra arte e alchimia*, Roma, Fundación Julius Evola, 1994.

Se recomienda también la lectura de los siguientes textos (en cualquier edición):

J. Evola, *El camino del cinabrio*; trad. de Marcos Ghio; Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1998, 225 pp.

La tradición hermética. En sus símbolos, en su doctrina y en su Arte Regia; trad. de Carlos Ayala; Colección "La Otra Ciencia", n. 17; Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1975, 270 pp.

Rudolf Steiner, *Teosofía*.

Rudolf Steiner, *Antroposofía*.

Blavatski, *Introducción a la teosofía*.

M. Calvesi, *Arte y alquimia*.

Titus Burckhardt, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*; trad. de Ana Ma de la Fuente; Colección "Realismo Fantástico", n. 2; Barcelona: Plaza & Janés, 1976, 253 pp.

Santo Tomás de Aquino, *Alquimia*.

JULIUS EVOLA UN FILÓSOFO DE LA EDAD DEL LOBO, POR MARTIN SCHWARZ

El artículo que reproducimos a continuación se debe a la pluma de Martin Schwarz y fue publicado originariamente en la revista "Deutsche Stimme", órgano del Partido Nacional Demócrata alemán. Nos ha llegado traducido por José Antonio Hernández García. Como se sabe, desde el principio, la obra de Evola despertó interés en Alemania hasta el punto de que Gottfried Benn prologó "Revuelta contra el Mundo Moderno". Este artículo demuestra que ese interés sigue vigente treinta años después de su muerte..

UNA VALORACIÓN A TREINTA AÑOS DE SU MUERTE

El Barón Julius Evola, cuyo centenario recordamos en 1998 y de cuyo fallecimiento conmemoraremos el 11 de junio del 2004 su 30º aniversario, es justamente apreciado como la figura intelectual de vanguardia de la derecha italiana. Aunque la propaganda antifascista diga lo contrario, nunca fue la "eminencia gris de Mussolini" pero, por encima de todos, rivaliza con la influencia del Duce en varias generaciones de italianos de derecha. El líder del Movimiento Social Italiano (MSI), Giorgio Almirante, lo ha designado con los memorables términos de "nuestro Marcuse, pero mejor". Aunque quizá sería más apropiado llamarlo el "anti-Marcuse", pues Evola, como Marcuse, diagnosticó como "unidimensional" al hombre moderno, pero no buscó reemplazarlo con nuevas ilusiones: en lugar de la Utopía, él ofreció la Tradición.

En Francia, la influencia de Evola ha aumentado desde los años setenta, gracias al círculo de pensadores de la "Nueva Derecha". En Alemania, en contraste, los trabajos más importantes de Evola sólo han estado disponibles muy recientemente, y en algunos casos se han impreso apenas por primera vez; pero aquí también su nombre -y no siempre su obra- ha inspirado a una nueva generación de intelectuales de derecha. En los años treinta, fue de hecho en Alemania donde tuvo una recepción similar a la que tuvo en Italia. El gran poeta alemán Gottfried Benn escribió con entusiasmo sobre el libro de Evola *Rebelión contra el mundo moderno*:

Es un libro cuyas ideas y supuestos amplían los horizontes de casi cualquier problema europeo a grados hoy desconocidos y nunca vistos. Quien haya leído el libro verá a Europa de una manera diferente. Es la primer presentación de envergadura de uno de los impulsos básicos espirituales que se encuentran activos aún en la Europa de hoy -por "activo" quiero decir que hace época, más allá de la destrucción de los sentimientos sobre el mundo, cambiando y reorientando: es el impulso que se opone a la historia. Por esta razón, es un libro de importancia clave para Alemania, porque la historia es un problema específicamente alemán, y la filosofía de la historia una forma alemana de auto-comprendernos (Die Literatur, 1935).

El mismo Evola buscó contactos no sólo en los círculos nacionalsocialistas, sino también y preferentemente con los representantes de la "Revolución Conservadora" que mostraban sólidos fundamentos religiosos: Wilhelm Stapel, quien

intentó dotar al nacionalsocialismo de una base teológica; Carl Schmitt, el católico "Juez con Corona del Tercer Reich"; Othmar Spann, el teórico vienés del Estado combinado, que ejerció una gran influencia en el movimiento nacionalista de los estudiantes alemanes; el Príncipe Rohan, un nacionalista de mirada europea. Estos eran los interlocutores y los contactos que Evola había elegido en Alemania. Pero Evola no estaba completamente a gusto en este terreno. Más que otros, le gustaba ser llamado "solitario", un pensador aislado en un paisaje abandonado: el filósofo de la Era del Lobo.

Junto a la influencia de ciertas corrientes de su época, como el dadaísmo y el existencialismo, que Evola rápidamente dejó tras de sí, fue sobre todo la lectura de Nietzsche la que compartió con muchos otros de su generación, al igual que la experiencia vital de la acción en el frente de batalla en la Primera Guerra Mundial.

Evola descubrió en el tradicionalista francés René Guénon a un gran maestro. Al igual que Evola, Guénon había frecuentado varios círculos de culto esotérico y teosófico, y se sintió alejado de las distorsiones neo-espiritualistas de las antiguas tradiciones y religiones (tal y como lo hace hoy la llamada "New Age") que desarrollaron sus propias doctrinas "tradicionales". El carácter común de las tradiciones indo-germánicas y asiáticas lo condujo a descubrir la Tradición Primordial que había sustentado la oscilación del universo antes de la caída en la historia. Especialmente en el Vedanta de la India, esta tradición es claramente perceptible. El mundo tradicional difiere del mundo moderno porque éste se orienta por un sentido desalmado de la cantidad y por el poder desbordante de las masas.

Además, Evola estuvo muy influido por las investigaciones en la prehistoria, como las llevadas a cabo por Herman Wirth, que le permitieron corroborar los antiguos mitos nórdicos y el origen solar de la cultura. Sin embargo, en la reconstrucción conceptual que Evola hizo de la Tradición Primordial esto tuvo un significado distinto al que Wirth le había conferido.

Jerarquía, forma, virilidad, trascendencia, autoridad, soberanía: estos son algunos de los componentes de la imagen solar del mundo que Evola intenta preservar a través de la incontenible involución de la que forma parte el ciclo cósmico. Su primera acometida magnífica sobre esta condición tomó forma en su libro *Rebelión contra el mundo moderno* (1934), cuya imago-mundi fue comentada así por Gottfried Benn:

¿Qué es, entonces, este mundo de la Tradición? Primero, es una nueva y evocativa representación; no es un concepto naturalista o histórico, sino una visión, una edificación, un encantamiento. Evoca al mundo como algo universal, supra-terreno, supra-humano. Pero esta evocación solamente puede elevarse y tener efecto cuando hay remanentes de esta universalidad presente, de tal manera que sólo pueda aproximarse y asirlo alguien excepcional: la élite, los elegidos. Este concepto permite a las culturas liberarse de la humanidad y de la historia, y elevar sus diferencias a un plano metafísico, en donde puedan reconstruir en libertad y dar nacimiento a una nueva imagen del hombre: el antiguo, elevado y trascendente hombre que es el portador de la Tradición.

Evola se había dado cuenta que su propuesta previa para un "imperialismo pagano" (*Imperialismo pagano*, 1928) no era viable y la había abandonado. Pensó que había sido forzado en una estrecha dirección anticatólica bajo la influencia de la francmasonería. De igual forma juzgó errónea su fijación monotemática por la "cuestión judía" de los gobiernos de entreguerras, identificable en los poderes ocultos que sólo así pudieron continuar con sus propias actividades tras bambalinas.

El movimiento Gibelino, tal y como Evola lo presenta, tenía aparejado como prioridad al Emperador, un Lord secular con sus propias exigencias sacras, opuesto al Papado como portador de valores sacerdotales. Su supremacía no significaba anticlericalismo, porque cualquier anticlericalismo tiende a negar cualquier valor sagrado, incluyendo los del guerrero y del jefe militar.

Esto nos lleva a la siguiente obra mayor de Evola, *El misterio del Grial* (1937), que tiene que ver precisamente con la realeza sacra, tal y como se vivió en la épica del Grial. Evola señala claramente los orígenes no cristianos de estas sagas: la leyenda del Grial es la Saga del Imperio. Y este Imperio es el Imperium que había sido adoptado por la cristiandad: en última instancia, es el mundo ordenado de acuerdo con los valores tradicionales. Cuando el mundo cae en el desorden, la caballería secreta que continúa y restaura el Orden Solar del Imperio Interior se oculta otra vez, hasta que el Grial sea nuevamente encontrado.

De todas estas obras resulta absolutamente claro que Evola no asumía ninguna posición política, sino una posición que estaba en contra de la política, en contra de la mercantilización operada por los partidos políticos, en contra del cortejo de las masas de votantes, en contra del predominio de lo económico sobre los valores culturales. En consecuencia, él nunca perteneció a ningún partido y nunca emitió ni un voto. De aquí deriva su epíteto de "pensador fascista". Pero entonces los fascistas deberían de haber aspirado a esto, a concretarlo. ¿Fue éste su caso?

Ciertamente hubo esfuerzos en esta dirección en Italia y Alemania, pero hubo muchos más que intentaron nulificarlos. Evola hizo un balance a este respecto en su opúsculo *El Fascismo visto desde la Derecha* (1964).

Sus dos libros *El hombre entre ruinas* (1953) y *Cabargar el tigre* (1961) tenían que ver con la nueva situación derivada del triunfo total del americanismo y el bolchevismo: dan una orientación para aquellos pocos que todavía tienen la valentía de mantenerse de pie en medio de un mundo en ruinas. El requisito para esta actitud interna es la apoliteia, que se niega a involucrarse en el negocio del alboroto político. Rechaza el ser utilizado por cualquiera de las dos superpotencias materialistas. No hay satisfacción interna por el colapso de las instituciones existentes, porque fueron construidas sobre las arenas de la democracia -hechas por francmasones con el mortero barato del Iluminismo. Estas instituciones, que son ya una caricatura de las tradicionales, merecen perecer. Parafraseando a Nietzsche: si se están cayendo, basta con darles un empujón. Aunque no se puedan esperar éxitos directos, se trata más bien del ámbito de las acciones propias. Evola no es un pensador pasivo que gimotea incesantemente sobre las miserias del mundo, sino un hombre que convoca a la acción. No es precisamente el hombre que se resigna a una situación desesperada sino que actúa, que se muestra a sí mismo como un guerrero -un Kshatriya. Si Evola señala todos

los falsos caminos y los obstáculos, no lo hace para impedir la acción, sino para evitar las ilusiones.

Acción sin ilusión y la renuncia a todas las utopías: esa es la esencia de lo que ha sido llamado el "anarquismo de derecha". Evola inspiró, por lo tanto, a una nueva generación de la derecha italiana que ya no pudo encontrar nada valioso que defender en la Italia de la posguerra. La cabeza rutilante de este grupo, Giorgio Freda, proclamó el grito de batalla en su estudio La Desintegración del Sistema. Freda quería crear un Estado popular a través de la destrucción del sistema, que debía reconstruir las jerarquías y las estructuras tradicionales. Había nacido el "nazi-maoísmo".

Otra dirección fue la de la Nueva Derecha, que llegó a una conclusión absolutamente contraria de su alejamiento de la política: la metapolítica. Se supone que los centros de estudio y los periódicos culturales debían dominar el discurso en nombre de la Derecha, y sólo después de eso se podría cuestionar el poder. Los representantes de esta tendencia, como Alain de Benoist, Robert Steuckers y Marco Tarchi se refieren a menudo a Evola... pero también a muchos otros, incluyendo a pensadores modernos absolutamente incompatibles, como los biólogos sociales, los "investigadores conductuales" y los tecnócratas -algo que de alguna manera pudo ser asimilado por la Derecha.

Recientemente, Evola se ha convertido en una figura importante de una subcultura juvenil completamente apolítica: es el elemento intelectual de la ola Dark y Gótica en escena. La música y la moda por sí solas aquí han sido insuficientes. Evola es presentado como un modelo para un estilo de vida superior sin ninguna conexión política directa. Podemos apreciar una expresión de esto en el CD que reunió a diferentes grupos musicales para el centenario de Evola en 1998 (Cavalcare la Tigre). Este es un síntoma de su nueva popularidad, cuyo aspecto más afortunado puede ser la moda de publicar sus trabajos en alemán, si todo no fuera hecho tan lamentablemente como la pésima traducción de Cabalgar el tigre. Se ha llegado al punto de traducir a Evola no de los originales italianos sino de las ediciones estadounidenses, en un síntoma más del desesperanzador colapso europeo. ¡Evola tiene que ser importado de América debido a que, aparentemente, no hay nadie en Europa que hable italiano ni alemán!

¿Habría esperado Evola ser tan popular en sus aniversarios? ¿Qué significado le habría atribuido a ese hecho? ¿Es la moda de Evola otra estrategia para desvincularlo de su contenido tradicional y distorsionarlo? ¿Resulta Evola como icono más importante que sus enseñanzas sobre la Tradición?

¡Acción, no preguntas! Pero tampoco ilusiones.

EVOLA, PINTOR FUTURISTA Y DADAÍSTA, POR CARLO FABRIZIO CARLI

El dadaísmo no fue una asualidad en la vida de Evola. Encontró en el dadaísmo algo que resonaba en el interior de su espíritu. De hecho, en su autobiografía -"El camino del Cinabrio"- dedica los mejores elogios al fundador de esta corriente estética, Tristán Tzara al que valora muy por encima de otras corrientes vanguardistas de la época, como el surrealismo. Percibe -y esto es lo que encontró eco en Evola- un "impulso a la trascendencia". Y por ello, a principios de los años 20 se convirtió en un pintor y poeta dadaísta. El artículo, escrito por Carlo Fabrizio Carli ha sido traducido por José Antonio Hernández García.

EVOLA, PINTOR FUTURISTA Y DADAÍSTA

Giulio Cesar Evola (1898-1974) siempre mostró aptitudes para el diseño y, apenas a los diecisiete años, estuvo a punto de iniciar sus estudios de ingeniería en la Universidad de Roma. Se aproximó al mundo del arte de vanguardia e incurrió en las manifestaciones futuristas que, más allá del clamor y los escándalos que suscitaron en su momento entre los "bienpensantes" de cortas miras, cobraron forma concreta en la Galería Sprovieri de Roma, donde les imbuyeron un aliento internacional. Allí, Evola se sumó a la patrulla de jóvenes artistas -Prampolini, Depero, Marchi, y los dos hermanos Ginanni Corradini- que se reunían en el estudio de Giacomo Balla. De este último -figura central de la vida artística romana del primer cuarto del siglo veinte- Evola fue, como ha escrito Crispolti, "prácticamente su discípulo"¹.

Quienes han leído El camino del cinabrio, la autobiografía intelectual evoliana, saben cómo el futuro autor de la Rebelión contra el mundo moderno pronto tomó distancia respecto del movimiento marinettiano, del cual se alejó por la conducta que asumió ("de él me fastidiaba su sensualismo, su ausencia de interioridad, toda su parte estruendosa y exhibicionista; su grosera exaltación de la vida y del instinto, mezclada curiosamente con el maquinismo y con una especie de americanismo; mientras que, por otro lado, conducía a una forma chauvinista de nacionalismo")² y, sobre todo, por el giro intervencionista que adquirió en contra del Imperio central que, no obstante su juventud y la generalizada infatuación nacionalista de su tiempo, Evola la advertía como la oposición a la vieja Europa, a sus tradiciones y a su primacía mundial (Evola recuerda cómo Marinetti, después de leer un artículo de un joven amigo en el que exponía más o menos esta idea, le replicaba: "Tu idea está muy alejada de la mía, más que la de un esquimal")³.

Sin embargo, en un primer período que se circunscribe al cuatrienio 1915-1918, Evola estuvo fuertemente influido por el dinamismo plástico futurista y, de modo

1 Enrico Crispolti, «Giulio Evola», aparecido en La Medusa, nº 40, noviembre de 1963 (publicación del Estudio de Arte Contemporáneo La Medusa de Roma).

2 Julius Evola, Il cammino del cinabro, Milán, Scheiwiller, 1972², pag. 17.

3 Julius Evola, Il cammino del cinabro, cit, p. 18.

particular, por la búsqueda de Balla, no exenta de connotaciones de espiritualismo órfico, que tendrían en él, paulatinamente, una decantación en clave alquímico-mágica.

A este primer período futurista (definido por Evola como de "idealismo sensorial") pertenecen obras como el célebre -y espléndido por su vivaz cromatismo- *Manojo de flores*, estilísticamente muy consistente; *Fiesta*; *Forja*, estudio de los ruidos; *Five o'clock tea*. Secuencia dinámica; *Tropas envueltas bajo la lluvia*, que es una extraordinaria acuarela.

Es posible que sea aún más original y significativa la obra que se configura en la segunda fase de la pintura evoliana, esa que el artista definió como de "abstracismo místico" y que cubre el trienio 1918-1921.

Al desaparecer cualquier elemento figurativo, se comprende mejor la importancia de Balla, que en la práctica lo había introducido en el repertorio pictórico futurista, que fundamentalmente era figurativo y había adquirido también en la posguerra -basta pensar en la aeropintura- una dimensión abstracta, lo que suscitó el diferendo con Boccioni.

Para Evola, el tiempo de su participación en el dadaísmo -del que puede ser considerado su mayor exponente italiano- fue un período en el que se delinean afinidades con la implantación del constructivismo purista que aparecerá en todo un elaborado repertorio de formas abstractas, de clara alusión simbólica, pero que siempre estará marcado por el cromatismo, como en el período futurista. Pero no se pueden negar tampoco trazos sugerentes de la sección vienesa, reconocible por su utilización de barnices metálicos, sobre todo de plata.

Hay que tener presente que la línea que separa los dos momentos de la pintura evoliana no es fácilmente discernible: de hecho, para el artista debió tratarse de un período de agitado aprendizaje técnico e intelectual; por eso nos sorprende por su elevada calidad (que en su momento cumbre fue realmente excepcional), porque se aprecia una vertiginosa maduración del jovencísimo artista que se reveló en las pinturas que nos han llegado hasta hoy, y que son unas cuarenta -prescindiendo de réplicas tardías de los años sesenta, y de unas pocas pinturas nuevas hechas entre los años sesenta y setenta. Pero no debemos confundirnos con esta especie de pruebas y tentativas, y cualquiera de sus cuadros debe ser, con muchas probabilidades, cuidadosamente investigado hoy.

Su fase dadaísta se articula en un estrecho repertorio temático: los Paisajes; el Paisaje interior; la Abstracción; la Composición; y los Paisajes dadá; y señala una sorprendente sintonía con las más avanzados movimientos del mundo, aunque la tarea de coordinar la vanguardia centroeuropea se pospuso debido a las búsquedas de Schad y Arp, o de Richter e Itten.

Sabemos que Evola entró en contacto con el grupo dadaísta de Zurich ya en el año 1918, y que sostuvo correspondencia al menos con Tzara, Arp y Schad. Desafortunadamente, el archivo evoliano está disperso casi en su totalidad; existen importantes cartas de Evola en el archivo Tzara de París, publicado hace algunos años por Elisabetta Valento, y que es la única traducción italiana⁴. Otros docu-

mentos dadaístas evolianos fueron conservados en el archivo de Hans Richter y se pueden buscar en archivos públicos alemanes.

Las crónicas periodísticas de su época, y algún catálogo que con el tiempo se ha vuelto una herencia valiosa, nos informan de la actividad de Evola como expositor, que en los breves años en que se dedicó a la pintura no fue, de ninguna manera, clandestina ni marginal: una exposición personal en la Galería Bragaglia, en Roma, en el año 1920; otra en Berlín, al año siguiente de la realizada en la celeberrima galería Der Sturm de Erwart Walden; también en 1921, un "tríp-tico" dadaísta, con Fiozzi y Cantarelli, en Bragaglia; así como su participación en las tres grandes exposiciones colectivas: la Futurista de 1919 en el Palacio Cova de Milán; la Muestra Internacional de Arte de Vanguardia de Ginebra (1920-1921); y el "Salón Dadá" de París (1922). Esto sin mencionar el gran mural de cinco metros por tres con el que Evola había colaborado para la decoración del cabaret Grotte dell' Augusteo (1921).

La actividad pictórica no agotó el compromiso de Evola en el campo dadaísta y, en un sentido más amplio, con la vanguardia. La colaboración en las revistas *Bleu y Noi*, las plaquetas poéticas *Raâga-Blanda* y *La palabra oscura del paisaje interior*, el lúcido ensayo *Arte abstracto*, así como sus artículos y conferencias, son una especie de introducción a su obra.⁵

Aunque Evola se colocó en el ideal del filón "constructivo" del dadaísmo, evitando con ello la pendiente subversiva y nihilista, nos clarificó el significado último del movimiento fundado por Tzara. Al punto de poder conciliar el más arduo entendimiento en una sola persona, sobre la base de un complejo itinerario intelectual, del cual teoriza desde el grado cero de la expresión estética hasta su célebre interpretación de los valores de la Tradición.

Hecho esto, en 1921 Evola decide decir irrevocablemente adiós a la paleta y al pincel. La pintura parece resurgir esporádicamente en el curso de los años sesenta, cuando hace algunas reproducciones de sus antiguas obras, no obstante el estancamiento teórico en el que podrían encuadrarse: la interrupción de su actividad pictórica continuó, en efecto, de manera sustancial.

Probablemente, a esto se debió el consistente éxito del propio dadaísmo, destinado después a la autodisolución: "el verdadero dadá está en contra de dadá". Queda el hecho de que Julius Evola abandonó su actividad para emprender diversos estudios y diversas experiencias existenciales, búsquedas y aproximaciones en las que otros, con una actitud intelectual menos inexorable y exigente, habrían vivido tranquilamente y se quedarían instalados durante veinte años.

No está de más recordar que el abandono evoliano precedió cuatro años a la defección de Marcel Duchamp de Dadá -una posición programática pura- efectuada en 1925.

Por su parte, Evola no buscó separarse de modo preciso ni contraponerse frontalmente, como lo hizo la mayoría del grupo dadaísta (Breton, Aragon, y más

di testi evoliani, n. 25, Roma, Fundación Julius Evola, 1991.

⁵ Julius Evola, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, obra compilada por Elisabetta Valento, Roma, Fundación Julius Evola, 1994. El volumen recoge gran parte de los escritos evolianos sobre el tema.

⁴ "Lettere di Julius Evola a Tristan Tzara (1919-1923)", a cargo de Elisabetta Valento, Quaderni

tarde el mismo Tzara), que se embarcaron en la aventura surrealista, con su exaltación del inconsciente freudiano, su intuitivismo infrarracional e, incluso, su disociación esquizofrénica, que coincidirán -en el plano político- con una declarada militancia comunista.

Completamente diversa fue la posición de Evola, quien conservó con interés el radicalismo del punto cero dadaísta, no como una aproximación nihilista, sino como un instrumento con el cual combatir el materialismo opresivo que satisface a la mentalidad burguesa, y poder incidir, como fuera, contra la decadencia espiritual inherente al discurrir de la modernidad.

JULIUS EVOLA EN ITALIA: SINTESIS DEL PANORAMA TRADICIONALISTA, POR ALBERTO LOMBARDO

Sería difícil resumir en tan pocas líneas la persistencia del pensamiento evoliano en Italia treinta años después de su muerte. Sus obras, no solamente en Italia, sino en toda Europa han sido reeditadas regularmente, incluso en un país tan "difícil" para el mundo editorial como España. Antonio Lombardo nos indica las distintas tendencias y órganos evolianos en Italia. Evola jamás intentó crear en torno suyo un movimiento de "discípulos" disciplinados y sumisos, prefirió siempre que cada uno pensara en términos tradicionalistas. Este artículo demuestra que el pensamiento evoliano sigue vivo treinta años después de su muerte.

JULIUS EVOLA EN ITALIA: SINTESIS DEL PANORAMA TRADICIONALISTA

Cuando Julius Evola murió, el 11 de julio de 1974, sus libros habían sido leídos por la gran parte de la derecha radical italiana.

El pensamiento tradicionalista de Evola, desde los años inmediatos que siguieron la postguerra, había sido un punto de referencia para todos aquellos que no aceptaban la decadencia y la destrucción espiritual de este país así como del mundo entero. Como todo el mundo sabe, y como Evola escribió en diversas ocasiones, no solo los países vencidos perdieron parte de sus territorios nacionales, de su prestigio y de su autoridad internacional, sino también muchas de las naciones europeas perdieron en pocos años sus dominios y sus imperios coloniales. De todo esto se beneficiaron los dos bloques, uno el occidental y el otro oriental, el mundo de las Vegas, Coca-Cola y Hollywood y el imperio comunista.

Así pues, cuando en 1948, Evola retornó a Roma, después de largos periodos en hospitales austriacos e italianos, fué contactado por un grupo de jóvenes hombres "que no se habían dejado abandonar a la idea de la renuncia". Entre ellos recordamos: Clemente Graziani, Fausto Gianfranceschi, Roberto Melchionda, G. A. Spadaro, Enzo Erra, Paolo Andriani, Rutilio Sermonti e Pino Rauti: el cual nos relata literalmente su descubrimiento de Evola: "Nosotros no lo conocíamos. En la época del régimen fascista, había tenido poca relevancia, a pesar de que sus artículos escritos en Diorama habían sido, a mi entender, fundamentales. Pero nosotros ignorábamos todo sobre la vida cultural del fascismo. (...) Nosotros descubrimos a Evola durante una de nuestras numerosas estancias en la cárcel. Leimos Revuelta contra el mundo moderno que tuvo para nosotros una importancia decisiva".

Con todos estos jóvenes hombres Evola comenzó una relación importante. Para ellos, que estuvieron en los años sucesivos en el centro de numerosas iniciativas políticas y culturales, él escribió sus principales ensayos políticos. Se trataba de la joven derecha intelectual, próxima al MSI (Movimiento Social Italiano) y sobre todo a Ordine Nuovo. Evola escribiría sobre este último más tarde: "Ordi-

ne Nuovo adoptó totalmente mis ideas". Estos jóvenes conservaron una relación preferencial con Evola hasta su muerte.

En los años sucesivos, entre aquellos que visitaron a Evola en su apartamento de Via Vittorio Emanuele, destacan Mario Merlino, Gianfranco de Turris, Gaspare Cannizzo, Renato del Ponte y Adriano Romualdi que fué el primer biógrafo del maestro.

Numerosos universitarios y escritores de la derecha radical fueron inspirados, en Italia, por el pensamiento evoliano. Pero solo existió un pensador en el centro del desierto, como escribió Adriano Romualdi: "Evola constituyó un punto de referencia obligatorio para los jóvenes hombres que, entre 1948 y 1968, se formaron en solitario en el desierto que era la cultura de la derecha radical. Es en este paisaje desolado que Evola se dirigía con su lógica y su estilo cristalino".

Después de la muerte de Evola, sus libros continuaron a circular en el movimiento nacional radical en Italia y sobretodo en la corriente tradicionalista. Algunas veces sus lectores estaban unidos a movimientos políticos pero no siempre era el caso. Y cuando así era, había un particular modo de aproximación a la política. Si bien algunas veces la lectura de Evola pueda ser una vía para dejar la política, esto no era en ningún caso frecuente, contrariamente a lo que escribió Marco Tarchi que describió los libros del maestro como un " mito incapacitante".

En nuestros días existen numerosos centros culturales, políticos, editoriales y de traducción en Italia que se pueden relacionar con el pensamiento evoliano. No se pueden citar todos, pero es necesario con los más importantes. Está primero de todo la Fundación Julius Evola que fué creada después de la muerte del barón. Es una estructura cultural, alejada de lo político, y que su único objetivo es el de publicar libros de y sobre Evola y organizar conferencias sobre su pensamiento. Su presidente es Gianfranco de Turris. Desde 1998, la fundación publica una revista anual cuyo título es Estudios Evolianos. La fundación tiene su sede en Roma en los locales de la casa editorial y librería Europa.

Estando Evola todavía en vida, Renato del Ponte fundó un Centro de Estudios Evolianos que compuso el tejido de numerosos ligámenes en todo el mundo. Si bien el alma italiana ha desaparecido, algunos de sus apéndices en el extranjero todavía existen (por ejemplo en Argentina). Renato del Ponte publica una revista llamada Arthos que quiere ser en cierta medida el guardián de la ortodoxia evoliana.

Otro centro de sebera ortodoxia, muy activo y dotado de numerosos miembros, es Raido, cuya sede está en Roma y que publican un boletín del mismo nombre. Ligado a Raido el grupo siciliano el Cinabro que posee una librería y publican una revista trimestral llamada Heliodromos.

Otra revista siciliana muy importante es Vie della Tradizione. De periodicidad trimestral dirigido desde 1971 por Gaspare Cannizzo y que representa el símbolo de reencuentro de las diversas corrientes tradicionales nacidas del pensamiento de Evola: paganos y católicos, musulmanes y gnósticos, romanos y nórdicos, etc.

Existe también la revista Algiza - que yo mismo dirijo desde 1995 - y que es el órgano de expresión del Centro Studi la Runa, una asociación tradicionalista que tiene su sede cerca de Génova en el norte de Italia. Entre otras publicaciones, es de señalar Avalon, publicada del Cerchio otra librería tradicionalista de orientación evoliano-católica.

Existe todavía otra importante casa editorial de derecha radical, ediciones de AR, fundada hace más de 30 años por Franco Freda. Señalamos también All'insegna del Vetro dirigida en Parma por el profesor Mutti y ediciones Barbarossa que depende de la librería de Milán, La Bottega del fantastico, y que publican una revista mensual de carácter nacional-revolucionario con el nombre de Orion.

Alberto Lombardo

JULIUS EVOLA O EL CAMINO MÁS PELIGROSO, POR ANTONINO BOSCO

En la web de la revista tradicionalista "Bajo los Hielos", hemos encontrado este interesante comentario escrito por "Antonino Bosco". El artículo resume algunos de los planteamientos de Evola en relación a la política, la concepción del mundo, Nietzsche, etc. Nos ha parecido interesante por que demuestra que ha sido escrito por un espíritu libre que no tiene miedo de recordar a los guenonianos algo que ellos evitan recordar: que René Guénon colaboró en la revista Il Regime Fascista, invitado por Evola...

JULIUS EVOLA O EL CAMINO MÁS PELIGROSO

No es fácil tarea lograr un eficaz resumen sobre la obra y doctrina de una de las personalidades más apasionantes de los últimos tiempos. Habría tanto que decir que, sin duda, terminaríamos escribiendo un libro en vez de un artículo. O incluso una novela, pues su existencia sería buen material para una bella y heroica narración literaria. Y sin embargo nuestro objetivo se presenta más modesto: tratar solo una de las regiones que constituye el prodigioso universo evoliano.

Hablemos de Evola y su actitud existencial.

1.-

Uno de los rasgos distintivos del aludido pensador italiano, es éste: su inconformismo. O lo que es lo mismo, defender la autonomía del ser.

A diferencia de la mayoría de los intelectuales, Evola no sólo leyó historia, sino que la vivió. Nietzsche ya había precavido en una aguda crítica a los historiadores que la historia no se escribía sólo con pluma, sino con sangre. Es decir, tanto para Nietzsche como para Evola hemos de transformarnos en partícipe de los movimientos históricos, y por tanto rehuir aquella actitud de quienes sólo son meros observadores del acaecer y que viven extasiados en su narcisismo o en su propia cobardía - la cual les impide enfrentar la realidad de los hechos -.

Por esto Evola nunca esquivó temas como la política, la espiritualidad, el deporte, el sexo, la creciente socialización de la cultura, el jazz, el existencialismo, la guerra, la historia. Y así fue alpinista, pintor, escribió algunos poemas, fue partícipe de revistas, no evitó - cuando la ocasión lo exigía - el ser un gran polemista, estudioso de temas ocultos, militar, viajero, mago, ensayista.

Y en todas estas actividades siempre entregó una visión distinta a las preponderantes en la modernidad. Se lo acusa por los ignorantes y malintencionados de fascista, pero nada más alejado de aquello. Sí fue un hombre libre que no se afiliaba a ninguna idea sin antes haberla explorado a cabalidad. Su visión amplia de la realidad le permitió acercarse a círculos fascistas para intentar darle a aquéllos una doctrina firme y no moderna. Así pudo publicar en revistas como Régimen Fascista, en la cual, gracias al escritor italiano, el mismo René Guénon

pudo incluir algunos de sus trabajos. Pero siempre mostró sus discrepancias con el fascismo, el cual, aunque parecía una oportunidad de rescatar ciertos valores tradicionales, como la idea de Imperio - que nada tiene que ver con imperialismo- y la de Jerarquía, sin embargo contenía elementos modernos que estaban en abierta pugna con el mundo de la Tradición, especialmente el aspecto socializante de su doctrina y su práctica, como también el culto mussoliniano al Estado.

En una ocasión cuando el mismo Duce le solicitó escribir algo sobre el racismo pero desde una perspectiva italiana, Evola concurrió al llamado de aquél, intentado de esta manera hacer una aguda crítica a la visión alemana y nórdica de Alfred Rosenberg. Frente al racismo biológico defendido por el nacional-socialismo, Evola opuso el racismo del Espíritu, es decir la diferenciación de los hombres conforme a parámetros inmateriales, como lo es la actitud existencial.

Pero así como Evola criticaba el racismo nacional-socialista, también atacaba al filósofo del fascismo, Giovanni Gentile, al comunismo y con mucha mayor energía a la democracia liberal. Además era capaz de mostrar los equívocos o puntos débiles de los semejantes, incluso de quienes fueron sus maestros espirituales: Nietzsche y Guénon.

¿Alguien podría criticar al pensador italiano elevarse a estas alturas para buscar la Verdad?

2.-

Evola no silenció jamás su pensamiento. Incluso durante la ruda represión que provino de los aliados y sus vasallos en Italia. El proceso de desnazificación, que se presentó como el mayor imperativo en Alemania a la caída de aquel Reich que se pretendía de mil años, llegó a la península itálica, y, en verdad a todo el globo. Persecuciones, Tribunal de Nüremberg, proscripción de toda literatura "fascista", eliminación de la palabra "raza" a nivel antropológico, fotografías de campos de concentraciones alemanes, han sido notas características de la historia que va desde 1945.

Y aun cuando nunca fue fascista - si así hubiere sido, él no lo habría negado, como no calló su amor por ideas jerárquicas y su visión orgánica de la sociedad, totalmente contraria a la democracia -, fue juzgado como tal en su país, acusándole la camarilla pro-aliados el intento de reconstituir tal doctrina, a la cual siempre vio como viciada desde dentro. Esto incluso físicamente no podría haberlo hecho, dado que se encontraba en aquella fecha y hasta su muerte postrado e inválido, "gracias" a los misiles no muy democráticos de los norteamericanos. Un tribunal lo citó, y declaró con una valentía impresionante. Aludió a que sus ideas no eran otras que las que forjaron el mundo occidental, y que encuentran asidero ya en Platón y en la Roma imperial. Si él debiera ser cuestionado por sus ideas totalizantes y antidemócratas también lo debieran ser los textos de Platón.

La Verdad primó y Evola fue absuelto.

Siguió escribiendo textos sobre religiones, tradiciones, símbolos, política, trascendencia. Y sus agudas críticas a la sociedad actual no pararon. Era un Kshatri-

ya, un guerrero, para quien silenciar el mal es una forma de traición a su propia visión.

Crítico del nacionalismo, habló de una confederación europea. Crítico de la sociedad de consumo, defendió el Espíritu. Crítico de la moralina de ciertos círculos, la que les impide expresarse sobre ciertos temas, dijo las cosas tal cual son.

Hay postulados evolianos respecto de los que podemos discrepar: su crítica al matrimonio, su visión "machista", su idea de defender una "derecha", la cual escribe con "D" mayúscula para querer diferenciarla de lo que hoy se entiende por tal idea; actitud que, sin embargo, sólo tiende a equívocos.

Pero nadie podría negar que fue fiel a su modo de pensar. La identidad predicción-práctica es un rasgo del italiano, que pocos pueden lograr en esta vida.

3.-

Hay quienes, como Guénon, que piensan que el hombre actual debe adherir a una tradición particular. Sin embargo, Evola creyó que si bien tal conducta es un verdadero deber en ciertos tiempos, en la actualidad se hace inútil, dado que no existen agrupaciones tradicionales puras.

Evola hace primar aquí lo aprendido en la filosofía "moderna" (Nietzsche) por sobre la escuela tradicionalista (Guénon, Schuon. etc).

Y señala que el hombre que se encuentra entre las ruinas, debe seguir un camino solitario; siendo su única ley hacer lo que debe hacerse.

El desierto crece, dijo el filósofo alemán, y Evola dedujo que este aforismo lo es en todo sentido. La religión no podría librarse del oscurantismo o yermo espiritual. El modernismo todo lo toca, y nada queda puro. ¿A quién hemos de recurrir? A uno mismo, dice Evola. Y así plantea una postura de enfrentamiento constante con todo lo decadente. Sin esperanza, pero sin decepción. Este es el camino o vía del Héroe.

Grande entre los grandes, Evola marcará una línea de pensar y actuar digna de imitar. Tal vez las nuevas generaciones sean capaces de entender su legado y librarse de toda la nefasta estructura mental y existencial del burgués.

Tal vez. Mientras, el desierto seguirá creciendo.

©Antonino Bosco

URL de esta página: <http://www.angelfire.com/zine/BLH/nueve5.html>

EVOLA Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD, POR LUISA BONESIO

Reproducimos el texto íntegro de la conferencia de Luisa Bonesio, pronunciada en Roma el 25 de septiembre de 1998, dentro del encuentro sobre "Evola y el Dadaísmo". Como se sabe en lo que se ha dado en llamar "primer período" de Evola, se produjo un acercamiento al dadaísmo del que fue uno de sus principales representantes en Italia. La producción de Evola fue, sobre todo, artística, pictórica y poética. Ya en aquella producción juvenil se evidenciaban los rasgos que luego desarrollaría a lo largo del medio siglo siguiente. Luisa Bonesio analiza detalladamente ese período del que Evola jamás renunciará.

EVOLA Y LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

El pensamiento de Julius Evola ciertamente es poco conocido -se entiende que para la ciudadanía «oficial» o académica- o injustamente desconocido. Pero con el paso del tiempo, ha sido objeto de exámenes más minuciosos y de reconstrucciones más completas, sin que -como es inevitable- algunos hayan sucumbido a la tentación de apropiárselo, o de mutilarlo, desde diversas trincheras. Bajo esta perspectiva, Evola parece compartir la suerte de otros grandes pensadores del novecientos que apenas en tiempos recientes han logrado salir del ostracismo de la cultura imperante debido a su ideología: Spengler, Jünger, Schmitt, los pensadores de la Revolución Conservadora y, en primer lugar, Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, no sin cierta precipitación, se ha querido liberar el pensamiento evoliano para hacerlo inocuo y de museo, y así forzarlo a que corresponda con un área susceptible de volverlo (ideológicamente) más homogéneo: de allí la definición del mito incapacitante (Marco Tarchi), la indicación del peligro «solipista» visto desde la perspectiva «ideal» de la Tradición¹, así como una especie de censura proveniente del aparato del Partido Alianza Nacional italiano.

Las «razones» de la marginación de parte de la cultura hegemónica (salvo algunas aisladas y notables excepciones) son ampliamente conocidas y ya no se justifican hoy, pero algunos motivos del diferendo surgen a partir de la lectura que Evola hace de una concepción no historicista del mundo, y que nos parece, no obstante, digna de ser discutida. Mencionaré algunos temas filosóficos que pueden servir de carta de navegación en su interpretación de la modernidad: la concepción del tiempo y del sujeto, el trabajo, y el papel de la Tradición en la época contemporánea.

1. Fragmentos de modernidad: el significado de la vanguardia

Tomando en cuenta los notables escritos evolianos sobre el arte de vanguardia, parece muy significativa su «elección» a favor de Dadá en una Italia fuertemente d'annunziana y futurista: ningún esteticismo supra-místico o heroico, ninguna indulgencia hacia la vena decadentista presente en tanta literatura de la

¹ M. Veneziani, Julius Evola tra filosofia e Tradizione, Roma: Ciarrapico, 1984, pp. 122 y sigs.

época; esto sin descontar el alineamiento marinettiano destinado a convertirse en la poética del régimen. Dadá versus el Futurismo es más que una polémica meramente estética, dictada únicamente por el deseo vanguardista de la experimentación iconoclasta. A partir de aquí se abre la perspectiva evoliana de mayor aliento; su pensamiento tiene un alcance aún subestimado.

En un artículo publicado en La Torre en 1930, que tiene el significativo título «Símbolos de la degeneración moderna: el Futurismo»², Evola afirmaba que el futurismo, más que un fenómeno circunscrito a una vanguardia artística³, era «algo terriblemente presente y actual» que caracterizaba la esencia de una época terminal. Añadía que el «devenir» connotaba la temporalidad moderna, que también se caracterizaba por el anhelo de cambio y la innovación final de sí misma, por la destructividad gratuita que se vuelve demolición de cualquier principio espiritual superior, así como por la mixtificación de la materia y de lo elemental.

Futurista, así es la modernidad, igual que la forma que asume el humanismo moderno que persigue logros materiales y físicos, récords, la cantidad, la aceleración, el maquinismo, el automatismo y el énfasis en los instintos y en la brutalidad. La retórica futurista, más allá de las realizaciones artísticas que abren la dimensión auténtica del arte de vanguardia, es la traducción estética del movimiento propio de la época moderna: el aceleramiento de la despersonalización técnica.

*La actualidad del futurismo [...] estriba en que refleja y expresa típicamente el movimiento del espíritu que, traicionándose a sí mismo, se identifica con la fuerza bruta del devenir y de la materia, mutando el sentido de sí por la embriaguez y el vértigo que retrae de su misma pérdida*⁴.

Tres temas en los que discrepa respecto del futurismo, y que hacen que Evola se incline en favor del dadaísmo, son de particular interés: la instintividad, el dinamismo y la vitalidad primordial y la «mediación absoluta» del dadaísmo, a las que se contraponen el énfasis en el maquinismo, la álgida belleza de la máquina, la perfección abstracta y metálica que, junto a Le Corbusier, será celebrada como la auténtica emancipación -estética, pero también ética- de lo moderno, la aceleración y la simultaneidad que hacen del hombre un mecanismo más que un ser espiritual, y la preponderancia de las pasiones políticas («el alboroto, la oda a las patadas y el puño, en lugar de la mística por la espiritualidad deportiva y el triunfo»⁵, pero también el nacionalismo y el intervencionismo). Todo esto se opone a la «potenciación máxima del principio individual»⁶, al formalismo

2 J. Evola, Scritti sull'arte d'avanguardia, a cargo de E. Valento, Roma: Fundación Julius Evola, 1994.

3 Y «la estupidez de estropear», a una Italia «futurista, únicamente bajo el espíritu de algunos fascistas, que descartan la idea de sustituir el puño por el sentido crítico que proclama, la cultura del deporte por la superioridad clásica y aristocrática, la jactancia por la alegría juvenil» (Ibid., p. 83).

4 Ibidem.

5 Ibid, p. 89.

6 J. Evola, A proposito di Dada, en Scritti sull'arte d'avanguardia, p. 53.

absoluto en el que se articula «el ritmo de la pura libertad interior»⁷, la conciencia abstracta similar a la «interioridad átona y gélidamente ardiente de un Ruysbroeck y de un Eckhart»⁸. En otras palabras, el futurismo es emblemático de la «degeneración» en tanto acaba con la visibilidad, o sea que conforma una retórica publicitaria, que bien podría llamarse la «espiritualidad invertida» de lo moderno, que culmina con la ideologización de la técnica, y cuyos rasgos fisonómicos Evola sintetizaba en lo elemental (la primordialidad instintiva, la mecanicidad, la voluntad de dominio). No se trata de cambiar ingenuamente la era técnica por el advenimiento de un mundo nuevo, ni, por el contrario, de ir más allá de la modernidad y de la historia en cuanto tales: «El automóvil en lugar de la Niké de Samotracia es evidentemente una humanidad en lugar de otra; y eso no es superar la humanidad, sino lo opuesto a la humanidad»⁹.

Estos temas, así como los motivos aristocráticos que se oponen al futurismo «plebeyo», junto a la bajeza de la masa y la insistencia en la individualidad como vía de búsqueda espiritual, contrapuesta al crecimiento cuantitativo y material, a la competencia y a todo lo que presupone la participación en la dimensión colectiva, son cuestiones de origen nietzscheano que se encuentran, por la misma época, meditadas profundamente por la cultura alemana (en particular por Spengler, Benn, Jünger y, sobre todo, por Heidegger) y no tanto por la italiana¹⁰: es el horizonte del nihilismo en el que incontrastablemente domina la técnica; es la afirmación del Reino de la Cantidad que realiza la promesa progresista del historicismo.

Nihilista -es decir, que no es capaz de percibir el cierre de la época y la necesidad de su superación- es para Evola, por lo tanto, la apología de la velocidad, de la innovación, del consumo. Es similar a Jünger, para quien más allá del movimiento de rapiña (y ruinoso) de la técnica, es necesario ver el «centro inmóvil» y colocarse en él¹¹. Lo que significa combatir la igualación iluminista de cualquier dimensión espiritual «distinta» a la materialidad de lo mensurable; es reconocer en lo elemental la cifra de una civilización que se ostenta como si estuviera totalmente emancipada de las supersticiones y de la naturaleza; es enmascarar los ídolos futuristas como estetización de una potencia que disuelve cualquier trascendencia, pero también lo propiamente humano.

7 J. Evola, Sul significato dell'arte modernissima, en Scritti ..., p. 59.

8 I bid., p. 67.

9 J. Evola, Arte astratta, Roma: Fundación Julius Evola, 1992, p. 12.

10 Puede resultar interesante confrontar la «política cultural» evoliana de importar y difundir autores y temas del pensamiento europeo con la de Antonio Banfi, que fue un movimiento de intenciones ideológicas opuestas y estuvo destinado a tener una enorme repercusión en la cultura filosófica y estética italiana en los mismos años. Cfr. L. Bonesio, «L'ombra della ragione. Banfi lettore di Klages», en: Varios autores, Soggetto e verità, Milán: Mimesis, 1996, para un análisis de la estrategia ideológicamente neutralizante de la lectura banfiana en la que se confronta con autores etiquetados como «irracionalistas».

11 «Junto a las grandes corrientes del mundo existen también individualidades ancladas en las tierras inmóviles [...]. Ellos conservan la línea de la cumbre, no pertenecen a este mundo -esparcidos sobre la tierra, frecuentemente ignorándose aunque, en adelante, estarán unidos invisiblemente y formarán una cadena infranqueable en el espíritu tradicional. [...] Es gracias a ellos que la Tradición está presente a pesar de todo». (J. Evola, Rivolta contro il mondo moderno, Roma: Edizioni Mediterranee, 1988, p. 441).

2. El paisaje de las ruinas

La «superación» de lo humano propiciada por la técnica es lo que, con mirada clarividente, prefigura el Trabajador de Ernst Jünger. La «figuración» del lugar de trabajo realizada en esta obra posee los contornos escabrosos y filosos que en Cabalgar el tigre se columbra con la Nueva Objetividad: «todo lo que es pura realidad y objetividad, lo que parece frío, inhumano, amenazante, carente de intimidad, despersonalizado, bárbaro»¹².

Es el tipo del Trabajador, sustituto de la individualidad burguesa, quien representa la sustancia elemental del nuevo mundo. Lo elemental ha atravesado definitivamente el muro de la racionalidad burguesa (iluminista) y lo irracional se instala en el corazón de la Razón del Occidente en la figura de su máximo triunfo: la Técnica. Pero, puesto que jüngerianamente la técnica es el medio a través del cual el Trabajador moviliza el mundo, el Trabajo está destinado a asumir cursos y connotaciones inéditas -la «superstición moderna del trabajo»¹³- como si tuviera una nueva e inherente naturalidad a la que no escapa ningún aspecto de la existencia, y que uniforma potentemente el mundo, haciéndolo «unívoco», plasmado en la impronta de una moneda única, hablando una única «lengua primordial» que sustituye la idea de racionalidad, de progreso, de la utilidad. Es la técnica moderna.

En su lectura del El Trabajador, Evola radicaliza (o rectifica) la posición jüngeriana: se necesita que la técnica encuentre un límite en un orden en el que debe imponerse el Tipo, dirigiéndose hacia un mundo de estabilidad y de límites y, por lo tanto, en cierto modo,

*hacia un nuevo clasicismo de la acción y del dominio, donde los significados de orden superior deberán explicarse a través del nuevo lenguaje mecánico integrado, vuelto unívoco porque está fijado en un estado de perfección*¹⁴.

Evola subraya cierto utopismo de la perspectiva jüngeriana, revelado por su falta de realizaciones y por la creciente peligrosidad de los descubrimientos técnicos, y cuyo «titanismo» catastrófico denunciará el mismo Jünger en sus obras posteriores.

Incluso la clase de disciplina ascética que forja al tipo del Trabajador no puede, según Evola, ser valorada positivamente ni tampoco como superadora por sí

12 J. Evola, Cavalcare la tigre, Milán: Scheiwiller, 1971, p. 113.

13 J. Evola, Gli uomini e le rovine, Roma: Il Settimo Sigillo, 1990, p. 100. Sobre el tema del trabajo, así como sobre el «demonio de la economía», Evola lo vuelve a retomar, particularmente en Rebelión contra el mundo moderno, en El 'arco y la clava y en Los hombres y las ruinas, subrayando su carácter de inevitable esclavitud: «Si ha habido una civilización de esclavos en grande, esa es exactamente la civilización moderna. Ninguna civilización tradicional vio a masas tan grandes condenadas al trabajo sombrío, desanimado, automático: esclavitud [...] que se impone anodinamente mediante la tiranía del factor económico y de la absurda estructura de una sociedad más o menos colectivizada. Debido a que la visión moderna de la vida, con su materialismo, ha hecho desaparecer cualquier posibilidad de conferir al destino propio algo transfigurador, de ver un signo y un símbolo; así, la esclavitud de hoy es la más tétrica y desesperada de cuantas se hayan conocido» (Rivolta..., pp. 143-144).

14 J. Evola, L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger, Roma: Edizioni Mediterranee, 1998, p. 87.

misma, más allá de reconocer su orientación misma: es necesario saber si la disolución de la individualidad burguesa lleva a una ulterior profundización y disgregación elemental o hacia dimensiones supra-personales.

La revelación jüngeriana de la creciente elementalización constitutiva de una época «futurista», y el retorno arcaico y regresivo de la técnica moderna, no pueden prescindir de una evaluación de la calidad de lo elemental con la que el trabajo técnico se pone en contacto, sobre todo en un mundo desprovisto de adecuados saberes relativos. Anticipando las reflexiones posteriores del mismo Jünger¹⁵, Evola apunta cómo

*lo elemental puede irrumpir conservando su valor negativo, incluso demoníaco; [...] posibilidad suficientemente atestiguada por los tiempos recientes, incluyendo la segunda guerra mundial*¹⁶.

Cualquier criterio de legitimidad que no prevea la capacidad de dominar esta dimensión es insuficiente, porque ni el Trabajador ni el tecnócrata -que a lo sumo pueden limitarse al dominio de sus medios y de su desarrollo técnico- aparecen en el punto más alto de las tareas epocales¹⁷. Sobre este punto, así como en otros, existe una significativa proximidad entre las posiciones evolianas y las sostenidas en la obra de Jünger en general (incluso si no considerásemos a El Trabajador mismo): la técnica y la ciencia modernas son expresiones de la voluntad de dominio, del frenético activismo de la voluntad de poderío y, en cuanto tales, son antitéticas de cualquier espiritualidad orientada hacia la trascendencia. Pues la propia idea de límite es algo que repugna a la mentalidad fáustica del Occidente, al igual que la técnica moderna es necesariamente destructiva e iconoclasta. Si la labor del Trabajador aprecia la movilización de la potencia de la realidad, resulta problemático cómo

*puede volver a revelarse y hacer valer concretamente una dimensión espiritual, sacra o metafísica de la realidad en una humanidad que concibe el universo sólo en los desanimados términos de la ciencia moderna y de la técnica*¹⁸.

Este «espacio espiritual vacío»¹⁹, no es otro que el horizonte desértico -destruido por el divino- del nihilismo técnico, que encuentra su icono en la algidez constante de la estetización racionalista, que no por casualidad se encuentra en la corriente inicial de la rebelión futurista y abstracta contra los residuos de las tradiciones pretéritas. La tabula rasa futurista es apenas el inicio del frío metálico del racionalismo funcional en su modelación con la técnica, pero tiene el mérito de mostrar, bajo los aspectos más ruidosos e iconoclastas, la oculta raíz elemen-

15 Cfr., en particular, Junto al muro del tiempo (que, como se sabe, fue traducido por Evola al italiano con el pseudónimo de Carlo D'Altavilla para la editorial Volpe) y, en general, la obra aparecida después de la Segunda Guerra Mundial.

16 Ibid., p. 121.

17 «Para el caso, es necesario también considerar que, entre los antagonistas en lucha, existen en cambio quienes pueden representar lo elemental propiamente, con su valencia negativa y oscura, que corresponden al uso terrible de cualquier posibilidad ofrecida por el mundo de la técnica para sojuzgar no sólo la fuerza material, sino también al hombre». (Ibidem.).

18 Ibid., p. 124.

19 Ibid., p. 125.

tal, irracional, disolvente, que permanece y actúa como si los grandes sistemas capilarizados de orden del mundo del trabajo la hubieran liquidado definitivamente. Las Luces llenan el mundo de luz siniestra²⁰.

3. El enigma de la Tradición

Es indudable que Evola, con su múltiple acción cultural, intentó primero dar una orientación a una época en la que la idea misma de puntos de referencia y de dirección era considerada obsoleta, si no es que abiertamente disuelta en nombre de la emancipación mundialista²¹. Orientar es una acción distinta al movimiento interno con puntos certeros de referencia, estrellas fijas en un firmamento inmutable. No es efectivamente que la inmutabilidad del firmamento haya venido a menos, sino que nuestro punto de observación ha cambiado, o quizá ya no poseemos la capacidad de ver con claridad: no sabemos hacia dónde mirar. El cielo se ha convertido en el espacio sideral desanimado en el que se arroja la escoria que la Tierra no ha podido contener, y la tierra no es otra cosa que un suelo saturado y depredado, y constituye hoy solamente un recuerdo de la proliferación de dimensiones virtuales. En ese marco se coloca el gran problema de la actualidad de la Tradición, cuya interpretación da lugar a posiciones diversas que, consideradas en conjunto, permiten recomponer su significado universal.

No es mi intención reproducir la interpretación evoliana de esta cuestión, que por lo demás ha sido excelentemente completada desde perspectivas diversas²², e incluso merece atención la relación entre modernidad y Tradición en Evola. Marcello Veneziani ha escrito que el peligro que yace en el pensamiento evoliano reside en el solipsismo consecuente a la referencia a una Tradición sin más eficacia, sin ritos, sin templos, sin referencias actuales; en esto, Evola comporta una crisis similar a la de otros exponentes de la revolución conservadora, como Jünger, Benn y Spengler,

*la crisis de una transcendencia que ha perdido a Dios, de un verticalismo que ha perdido el vértice, de un heroísmo que ha perdido a los héroes, de un Olimpo que ha perdido los dioses, de una Tradición que ha perdido los templos*²³.

Por lo que es necesario referirse a la idea más que a la situación real. De allí la tendencia evoliana a la apoliteia o a la figura del Waldgang jüngeriano, el elogio a la soledad aristocrática que transcurre en el lugar («la patria») en la que se vive.

20 Se refiere al célebre inicio de la Dialéctica del iluminismo de Horkheimer y Adorno, pero sobre todo a las profundas consideraciones de S. Quinzio en *Mysterium iniquitatis*, Milán: Adelphi, 1995. Sobre el tema de la siniestra luz de la modernidad en relación a la desacralización de la realidad, y de la naturaleza en particular, cfr. L. Bonesio, *La terra invisibile*, Milán: Marcos y Marcos, 1993.

21 Para la discusión de estos términos en relación con la perspectiva evoliana, cfr. L. Bonesio, *Geofilosofía del paesaggio*, Milán: Mimesis, 1997.

22 Para más contribuciones a propósito de esto, cfr. J. P. Lippi, *Julius Evola et la pensée traditionnelle*, en *Julius Evola*, Lausana: L'Age d'Homme («Les Dossiers H»), 1997, y G. Ferracuti, *Modernità di Evola*, en *Futuro Presente* (Julius Evola), 6, 1995; P. Di Vona, *Evola, Guénon, Di Giorgio*, Borzano: SeaR, 1993.

23 M. Veneziani, op. cit., p. 152.

Otros, que suponen cierta modernidad en Evola, se preguntan si la condena evoliana a la época actual no es una contradicción con la propia doctrina tradicional del alejamiento progresivo del Principio.

La interrogación que subyace en ambas es la misma: ¿es legítima la crítica al mundo moderno desde la perspectiva tradicional? ¿Y esto no se confronta paradójicamente con la necesidad de asumir una posición transformadora? Tal interrogación cruza el pensamiento de Evola y contraviene todo el pensamiento del novecientos que ha puesto en cuestión -desde un punto de vista no historicista- el problema del destino de lo moderno y de la necesidad de su superación, problema abierto por la gran interrogante nietzscheana que sucede a la muerte de Dios y al derrumbe en el abismo nihilista. Es la misma cuestión que emerge de las páginas de *La decadencia de Occidente*, sobre el problema de qué comportamiento tener sin importar el fin, cualquiera que éste sea, con base en una inexorable ley cíclica que trunca las ilusiones progresistas y demiúrgicas del hombre fáustico.

La reflexión es la batalla cultural evoliana que muestra ejemplarmente cuál puede ser el modo de permanecer en pie en medio de los fragmentos de la civilización, en nombre de una Tradición que está oscurecida y prefigurada en el silencio y en el enigma. Muy distinta a la posición de Guénon, Schuon, y Burkhardt, Evola asume radicalmente el punto de vista de la modernidad extrema, de una disolución registrada sin que se pueda encontrar refugio o se tenga la certeza de una espiritualidad vigente. Es posible que en este desencanto extremo inherente al diagnóstico evoliano esté presente la perspectiva de los pensadores de la revolución conservadora más afines, una especie de punto de «inflexión» alemán de la filosofía que, desde luego, no aparece para nada en Guénon. En realidad, a diferencia de otros autores de la Tradición, se ve en el pensamiento de Evola una fuerte y clara presencia de la reflexión filosófica moderna, Nietzsche in primis, que interactúa con la doctrina tradicional y contribuye a esclarecer su posible significado para los contemporáneos. La connotación kshatriya que se reconoce en la posición tradicional de Evola²⁴ -y que explicaría la diferencia respecto de la mayor «ortodoxia» guenoniana o schuoniana- quizás encuentra también instrumentos hermenéuticos y argumentativos de una visión más humana e histórica de la filosofía contemporánea. Pero la deuda más sobresaliente -porque está consignada en dos obras con cierta estructura- parece ser la que conduce a la filosofía italiana (el neo-idealismo, Michelstaedter) a dar la tonalidad específica de la meditación «tradicional» de Evola, su eficacia hermenéutica en una época terminal, que me parece de mayor profundidad que la filosofía de Nietzsche y su diagnóstico del nihilismo moderno actuante. Esto explica coherentemente la atención de Evola por autores que lo motivaron o lo introdujeron a la cultura italiana²⁵; una especie de «vehículo» o de preparación, un ejercicio crítico y una educación en el pensamiento en donde la «fidelidad» perdida constituye «el misterio de la decadencia», el oscurecimiento de la Tradición²⁶.

24 P. da Lippi, op. cit.

25 Con la sobresaliente excepción del «segundo» Heidegger.

26 J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, pp. 132-133. Sobre la fidelidad como principio de responsabilidad más trascendente, cfr. *Cavalcare la tigre*, p. 222.

Si la Tradición está oscurecida por destino, si se ha alejado de nosotros, «la raza del hombre en fuga» representa el cierre y la degradación de una humanidad feroz, inherente al «último hombre»²⁷ nietzscheano, encerrada en las murallas del endurecimiento materialista, por lo que la pérdida de lo sagrado y el alejamiento de lo divino no constituyen un problema digno de plantearse. A una humanidad que no puede concebir su propia miseria extrema, y para la cual los símbolos y los ritos son, a lo más, repertorios etnográficos y museológicos carentes de eficacia y de significado, no le es posible acceder al depósito del saber de la Tradición, a la meditación transformadora de sus símbolos. Lo moderno, por su propia esencia, sólo puede desconocer -en la doble forma de la negación y del embalsamamiento museológico- el legado tradicional.

Atacar su inmutabilidad, su dogmatismo interpretativo, equivale, no obstante, a confirmar la muerte, la momificación, y consignarla al vasto repertorio museológico del que se sirve la modernidad de coartada para su destrucción. Además, significaría no reconocer la efectividad de la dimensión temporal, a pesar del alejamiento del Principio y su progresivo, necesario, oscurecimiento. La Tradición no es un depósito intacto de formas históricas que pueda ser definido indistintamente como una posición epocal: «no es un conformismo supino de lo que ha sido, una continuación inerte del pasado en el presente»; pues

*tampoco se trata de prolongar artificial y violentamente formas particulares ligadas al pasado, a pesar de haber extenuado sus propias posibilidades vitales y de ya no estar a la altura de los tiempos*²⁸.

Los principios son inmutables, mientras que las formas históricas en las cuales se traduce no son más que «expresiones particulares y adecuadas para un cierto período y parta una cierta área»²⁹.

Si la Tradición, para que esté viva y actuante, debe volver a encontrar una adecuada encarnación histórica -según un principio que podría llamarse «geofilosófico»- la desesperación que la hace mantenerse adherida a los residuos de una acción distinta (el «tradicionalismo»³⁰) se convierte en la actitud más nihilista, algo complementario y opuesto de quien lo juzga definitivamente como «cosa del pasado», superstición muerta que se lleva a las espaldas con el orgullo de una inmanencia completa.

*Para garantizar tal continuidad, pero teniendo firmes los principios, se necesita a la vez «abandonar eventualmente todo lo que debe ser abandonado», en vez de empecinarse o de arrojarse al camino por el pánico y de buscar confusamente nuevas ideas cuando verificamos que la crisis o que los tiempos cambian- tal es la esencia del verdadero conservadurismo*³¹.

27 Una referencia explícita al «último hombre» nietzscheano se encuentra en Cavalcare la tigre, p. 34 y siguientes.

28 J. Evola, Gli uomini e le rovine, p. 19.

29 Ibidem.

30 Sobre el tradicionalismo, véase, por ejemplo: Gli uomini e le rovine, pp. 198-199.

31 Ibidem. Esta consideración debe redimensionar la preocupación de Veneziani acerca del peligro solipsista de Evola: «Esta trampa se propone claramente cuando Evola indica la vía a seguir

Si la Tradición consiste en principios metahistóricos y dinámicos al mismo tiempo, que se manifiestan eventualmente a través de distintas maneras pero conservando entre ellos una unidad trascendente, ¿cuál es la forma que asume la Tradición en los tiempos recientes, y a qué cuentas nos llama en el Occidente moderno tardío en una época de mundialización?

Esto es lo que, en la perspectiva evoliana, el pensamiento no historicista contemporáneo puede proporcionar como orientaciones útiles para quien quiera comprender la situación actual en dirección a una posible transformación espiritual y, por lo tanto, al pensamiento de la Tradición.

La situación de la humanidad contemporánea -que el saber tradicional sintetiza en la fase terminal del kali-yuga- de máximo alejamiento del Principio, de «solidificación» materialista, de «descamamiento» y disgregación, de inversión satánica de los significados y de los símbolos, es analizada exhaustivamente en su carácter «catástrofico», o más bien de censura -«muro del tiempo»- por los pensadores que toman las máximas de Nietzsche, puntualizando el carácter del «fin» de la modernidad entendida como culminación del racionalismo occidental. Los términos de técnica, de trabajo, de estandarización, de muerte de lo sagrado, de fuga de los dioses, de des-religación extrema en la que se encuentra esta humanidad arrogante y arriesgada, constituyen un punto de partida imprescindible para cualquier reflexión que quiera encontrar una orientación en la confusa mezcla y combinación de cualquier significado.

Por muchos párrafos -incluso si esta afirmación resultara intolerable, tanto para los filósofos profesionales como para los tradicionalistas- el pensamiento de Nietzsche, pero sobre todo el de Heidegger y el de Jünger, representa la culminación especulativa de una más vasta constelación de pensadores que cobró forma en los primeros decenios del siglo veinte -sobre todo en la región alemana- como expresión o propagación de ciertos filones de la llamada «revolución conservadora», y se aproxima a la perspectiva de la Tradición; representa algo así como una traducción filosófica y esotérica³². Desde este punto de vista, pues, tal dirección del pensamiento filosófico constituye el diagnóstico más radical de la naturaleza disolvente de la modernidad y de sus referencias éticas e intelectuales: es la forma misma de la Razón occidental moderna la que contiene, en sí, su propia posibilidad de realización y de disolución, y es sólo comprendiendo esos límites que se puede comenzar a pensar (y a hacerlo de otra manera), llevando esto hasta su fin -como lo deseaba Evola.

para permanecer de pie entre las ruinas, y señala entre las orientaciones existenciales y metapolíticas del hombre diferenciado y fiel a la Tradición, que lo que sostiene su patria debe ser la Idea, no la patria real en la que se vive» (op. cit., p. 122).

32 Dejando de lado la cuestión -teóricamente poco relevante-, y en cuyo caso haya sido un conocimiento efectivo (aunque no sea forzosamente una «iniciación») de los principios y de la doctrina tradicional. El más interesante, debido a la extraordinaria importancia de su pensamiento, es el caso de Heidegger. Controvertido también es el caso de Jünger: para Evola y otros (Q. Principe, por ejemplo), él no había tenido orientaciones tradicionales precisas. Según otros estudiosos, Jünger había conocido, por intermediación de Eliade, el pensamiento de Guénon y de Gurdjieff, y demostró un conocimiento preciso tradicional e iniciático (así, alude recurrentemente a la figura del Nigromante). Cfr., por ejemplo, M. Freschi, Jünger ed Evola: un incontro pericoloso, introduzione a L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger.

Este pensamiento también ayuda a comprender por qué, tomando igualmente el acto constitutivo que oscurece la Tradición, se vuelve menos frecuente o interrumpe su traición; no debemos resignarnos nihilistamente o precipitarnos con una acción ciega: es necesario saber ocultarse en la Tradición, con sus municiones³³, aunque sean guardadas como tales, sin desilusionarnos de no ser capaces de reencontrar la transparencia de los símbolos (como lo hace, de manera simplista, la New Age en nuestros días). Como ejemplarmente lo ha demostrado Heidegger, lo divino, para nuestros contemporáneos, se da sólo bajo la forma de un alejamiento, y cualquier pretensión de resucitar a los dioses antiguos se vuelve satánica y paródica; también lo es exhumar los ritos y los símbolos que no tienen ninguna vigencia, en tanto pertenecen a una constelación geotemporal determinada, por lo que han sido eclipsados necesariamente. Tal es el contenido de verdad de la técnica moderna, que no deja en pie ni dioses ni templos pero que se esconde incesantemente bajo la apariencia engañosa de los nuevos ídolos: el alejamiento extremo del Principio, la precariedad extrema, el paisaje de las ruinas en el que se necesita que las simples diferencias se mantengan de pie.

Esta conciencia, que ha reconocido lo ilusorio, la mixtificación y la ruina del pensamiento historicista, de la ciencia moderna y de la técnica, de la voluntad de poder del hombre occidental, es la imprescindible orientación para cualquier camino ulterior, quizá para retomar el misterio que, para los modernos, se ha vuelto, necesariamente, la Tradición y que debe resguardarse como semilla de un «nuevo inicio»³⁴. Esta conciencia es también un esquí espiritual, tal y como Evola lo ha demostrado con abundantes detalles analíticos, al observar la degeneración del gusto y de la moral moderna, y ha llamado la atención sobre lo que parecerían aspectos marginales que, a su vez, correctamente interpretados, constituyen un índice del grado y de la forma de dicha disgregación.

Desde este punto de vista, la exploración incomplaciente del interminable paisaje de ruinas de la modernidad que Evola hace en sus escritos se aproxima a rasgos análogos de la obra de Spengler, Jünger, Benn y Keyserling, y el cuadro que resulta de intercalarlos es coherente y unitario. Evola se encuentra perfectamente «a la altura» de los tiempos y habla con un lenguaje filosófico que frecuentemente se anticipa a la cultura de los empleados del trabajo, enredados con sus pertinaces prejuicios ideológicos. Y, de su canto, este pensamiento filosófico converge, en sus resultados especulativos, con la orientación tradicional, tanto quizás como el mismo Evola lo amerita³⁵. No será este el caso si, para unos y otros, la respuesta de la cultura hegemónica se vuelve pesada, maligna

33 Por lo demás, con una interpretación profunda de W. Benjamin, sobre todo en el ensayo sobre Franz Kafka (en *Angelus novus*, tr. italiana de R. Solmi; Turín: Einaudi, 1962). El hombre diferenciado de Evola «sabe que en una civilización como la actual es imposible restaurar la estructura que, en el mundo de la Tradición, daba un sentido a la existencia» (J. Evola, *Cavalcare la tigre*, p. 211).

34 La expresión es de Heidegger. «El problema esencial es más bien el de la medida en que pueden existir relaciones de continuidad entre el mundo que muere y el mundo que puede nacer: esto es, si un mundo podrá continuar en el otro. La concepción predominante de la antigua enseñanza tradicional es que, de hecho, una especie de hiato separa a un ciclo del otro: no sería una progresivo solución y recomienzo, sino un nuevo inicio, una mutación brusca, correspondiente a un hecho de orden divino o metafísico» (Rivolta..., pp. 440-441).

35 Sobre la convergencia de las indagaciones evolianas con la filosofía del nihilismo, cfr. G. Malgieri, *Modernità e tradizione. Aspetti del pensiero evoliano*, Roma: Il Settimo Sigillo, 1987.

y hostil, cloaca de silencio o de denigración, algo que apenas ha comenzado a comprenderse en los últimos años por parte de los pocos que han dado «testimonio» de la Tradición con su orientación:

Si dejamos a los hombres de nuestro tiempo que hablen -con mayor o menor suficiencia o impertinencia- del anacronismo y de la anti-historia. [...] Si los abandonamos a su «verdad» y a tener una única cosa en mente: a mantenerse de pie en un mundo en ruinas. [...] Hacer visibles los valores de la verdad, de la realidad y de la Tradición a quienes hoy no quieren «esto» y buscan confusamente lo «otro», significa dar sustento a que no prevalezca la gran tentación, en la que la materia parezca ser más fuerte que el espíritu»³⁶.

36 J. Evola, *Rivolta...*, p. 442.

LA RECEPCIÓN INTERNACIONAL DE "REVUELTA CONTRA EL MUNDO MODERNO", POR GIOVANNI MONASTRA

"Rivolta contro il mondo moderno" es, sin duda, la obra cumbre de Julius Evola y constituye la clave de bóveda de su obra. "Rivolta" ha sido publicado en todos los idiomas europeos en varias ediciones. Es un libro que no deja indiferente y que fue comentado por la mayoría de los intelectuales tradicionalistas. Giovanni Monastra, uno de los más evidentes evolianos italianos, pasa revista a la acogida que tuvo esta obra en Europa y como fue comentada por Guénon, Eliade, Benn, Coomaraswamy, etc. La traducción del italiano fue realizada por José Antonio Hernández García, quien nos remitió una copia. [en la foto, Mircea Eliade]

LA RECEPCIÓN INTERNACIONAL DE "REVUELTA CONTRA EL MUNDO MODERNO"

Rebelión contra el mundo moderno, la principal obra de Julius Evola escrita antes del segundo conflicto mundial, tuvo en Italia no más de diez reseñas, todas ellas de modesta difusión¹. Este «estudio de morfología de la civilización y de filosofía de la historia» -original, en cierto modo, en el panorama cultural italiano- «pasó casi desapercibido»² para la cultura oficial del régimen fascista. Incluso autores como Croce, Spirito, Volpicelli, Aliotta, Sciacca, Thilgher, que no encontraron interesante, en otros momentos, el pensamiento de Evola, reconocieron, al menos, su rigor intelectual y su vasta cultura.

Entre los estudiosos, la única excepción de relieve fue Filippo Burzio³, quien confirmó la «seriedad de Evola» y la profundidad de las argumentaciones contenidas en Rebelión. Este silencio casi absoluto podría haber sido utilizado instrumentalmente para demostrar el escaso valor de la obra. Si algunos de los que han hablado positivamente la compararan con la recepción que tuvo internacionalmente, no contradirían el juicio definitivo dicho por ellos mismos. Nos parece, por lo tanto, más realista y exhaustivo dar otras explicaciones menos superficiales. De hecho, el ambiente intelectual italiano era, en los años treinta, menos receptivo aún que el de la posguerra en su confrontación con el pensamiento evoliano y su radical propuesta antimoderna, «tradicional».

1 J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán, Hoepli, 1934. Para consultar algunas de las reseñas véase la bibliografía de Scritti orientativi e critici sul pensiero e l'opera di Julius Evola contenida en el *Omaggio a Julius Evola*, a cargo de G. de Turre, Roma: Volpe, 1973, que permite apreciar la resonancia de *Rivolta* en Italia antes de los años setenta, época en la que la conspiración del silencio -fascista primero, antifascista después- que rodeaba su pensamiento comenzó paulatinamente a debilitarse. No hay que olvidar la atenta lectura -fundamentalmente positiva y con escasas reservas- que hizo el gran abogado penalista Francesco Carnelutti cuando apareció la segunda edición (Bocca, 1951), y que publicó en su libro *Tempo perso*, Bologna: Zuffi, 1952, pp. 243-248.

2 Esto lo admitía el propio Evola en su autobiografía intelectual, *Il Cammino del Cinabro* (Milán: Scheiwiller, 1963, p. 148).

3 Reseña aparecida en: *Uomini, paesi, Idee*, Milán: Bompiani, 1937, reimpresso en el *Omaggio a Julius Evola*, pp. 71-75.

Ni la cultura fascista -surcada por reverberaciones vitalistas, futuristas, nacionalistas y del idealismo gentiliano; tributaria también de pesadas e inconfesables deudas con la ideología jacobina y con los mitemas de la Revolución Francesa- ni la cultura democrática -estrechamente ligada al pensamiento iluminista y, de manera más general, a la transformación ideológica operada por el Renacimiento- eran capaces de ponderar a un estudioso que confería, drásticamente, otra dimensión al valor de la Historia, el Progreso, la Ciencia, el Humanismo, la Modernidad y la Nación. Su cultura aristocrática, cultura de la calidad y de la forma, vinculada a grandes filones doctrinarios europeos⁴ -entonces apenas percibidos en Italia- resultaba para muchos muy poco política y casi incomprensible. Ni el optimismo general de la época, justificado por el historicismo transversal de la dicotomía fascismo-antifascismo; ni su interés por el problema de la decadencia; ni su énfasis en lo sagrado; ni la trascendencia, el imperio y la jerarquía; ni la realeza sobrenatural contenida, patrimonio de la Tradición y para nada sobrepuesta; ni el sometimiento al juicio de los individuos o de la historia divinizada, fueron resultado de un debate filosófico que hubiera parecido anacrónico.

Los críticos mismos del historicismo eran antípodas de la idea de universalidad e impersonalidad propugnada por Evola. Se trataba de «relativistas» que declinaban los paradigmas de la «modernidad» de manera diversa, pero que siempre resultaban cualitativamente homogéneos -en sus trazos fundamentales- a los de sus adversarios. No obstante, los católicos, los menos alejados aparentemente a la concepción espiritual del autor de *Rebelión contra el mundo moderno*, no refutaron la visión «ecuménica» en el campo metafísico-religioso ni olvidaron las pesadas invectivas y críticas con las que, a su vez, confrontó el cristianismo apenas siete años antes⁵. En definitiva, Evola, en tanto estudioso de la Tradición y como pensador y analista de la crisis de la modernidad, fue segregado forzosamente: así lo quería el llamado «espíritu del tiempo».

Frente a tal situación, el impacto de su nombre y de las ideas que defendió fue de distinta magnitud en ambientes culturales relevantes fuera de Italia, y suscitó un interés creciente, fenómeno que culminó con la publicación -un año después de la edición italiana- de la traducción alemana en 1935 de *Rebelión contra el mundo moderno*⁶. Pocos de sus críticos saben o recuerdan que Evola mantuvo durante mucho tiempo relaciones con autores como Schmitt, Eliade, Jünger, Spann, Heinrich, Woodroffe, Altheim y muchos otros, algunos de los cuales conocieron Italia gracias a él, lo que contribuyó de des-provincializar la cultura.

4 cfr. C. Boutin, *Politique et Tradition. Julius Evola dans le siècle (1898 - 1974)*, París: Kimé, 1992 y P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio, Borzato*: Sear, 1993.

5 Nos referimos a los artículos evolianos aparecidos en revistas como, por ejemplo, *Critica Fascista* (V, 15 de diciembre de 1927) y *Vita Nova* (III, noviembre de 1927) y al texto *Imperialismo pagano* (Todi-Roma: Atanor, 1928), cuya idea anticristiana expresada en artículos anteriores y en otros trabajos análogos se presentaba en forma más completa y orgánica. Acerca de la polémica con el mundo católico italiano, emprendida desde los primeros escritos evolianos, véase el Apéndice a *Imperialismo pagano*. Para las durísimas reacciones que provinieron desde fuera: cfr. los dos artículos «Un satanista italiano» y «El fascista Evola y la misión trascendental de la Iglesia», ambos escritos por Monseñor Jouin para la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, aparecidos, respectivamente, en los números XVII, 4 de 1928 y XVIII, 2 de 1929.

6 *Erhebung wider die moderne Welt*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1935.

De ellos y de muchos otros, en muchas ocasiones, recibió pruebas de estima en el plano del valor intelectual, valor que recientemente fue confirmado por la inclusión del pensamiento de Evola en una obra de elevado nivel académico dedicada a distintas corrientes filosóficas⁷. Aunque las reseñas de Rebelión parecen escasas⁸, hacen justicia frente a tantos juicios precipitados y que toman partido sobre la presunta inconsistencia cultural de las posiciones evolianas. Se debería más bien denunciar la miopía de muchos «intelectuales» italianos, intolerantes hacia la diversidad radical, que la perciben quizá más como un problema potencial o como un peligro para las ideas «oficiales» -consolidadas y reafirmadas y en las que desean seguirse moviendo- que como un término útil para confrontar y verificar el bagaje propio de valores y convicciones.

En cuanto a la sensibilidad que imperaba en este ámbito, el mundo francés de los años treinta, por ejemplo, se mostró mucho más abierto y dinámico que el italiano, y dio espacio para el debate de todas las posiciones que surgían en su seno. Pensemos en la atención que recibió -entre intelectuales lejanísimos a su formulación doctrinaria, desde Gide hasta Drieu La Rochelle- el testimonio del principal exegeta del pensamiento «tradicional» en el siglo veinte, René Guénon, que en ciertos aspectos era más radical que el de Evola en su condena al mundo moderno, y que llegó a influir en el pensamiento de algunos médico-filósofos transalpinos⁹.

Al introducir las cuatro más importantes reseñas que se escribieron sobre Rebelión, consideramos oportuno, en primer lugar, ubicar a los autores René Guénon (1886-1951), Gottfried Benn (1888-1956), Mircea Eliade (1907-1986) y Ananda

7 cfr. Varios autores, *La Filosofía*, a cargo de P. Rossi (4 vols.), Turín: UTET, 1995. En el cuarto volumen, dedicado a las corrientes filosóficas modernas, en donde se analizan los argumentos del marxismo, la fenomenología y el idealismo, se encuentra también el tradicionalismo, a cargo de Michela Nacci, que en ese tiempo era estudiosa de los pensadores de la crisis. Naturalmente se puede observar que el tradicionalismo esotérico no es asimilable a las diversas filosofías profanas, de impronta individualista, pero, más allá de este problema, permanece como un nuevo evento que se evidencia. De hecho, por primera vez, un equipo académico reconoce la densidad doctrinaria y la dignidad intelectual de un grupo de autores, Evola en particular, de quien analiza específicamente la propia Rebelión contra el mundo moderno.

Aunque Nacci considera al estudioso italiano como alguien mucho menos «original» que Guénon, se abstiene de demonizarlo bajo cualquier circunstancia. De hecho, demuestra cómo el viejo lugar común que lo calificaba de «barón negro», racista y teórico de los terroristas de extrema derecha, fue en realidad un miserable expediente instrumental (argumentación *ad hominem*) para ocultar su verdadero valor intelectual, desacreditando más bien a la persona (cfr. G. de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola*, Roma: Mediterranee, 1997).

8 Debe observarse que los comentarios más recientes sobre Evola solamente citan las reseñas de Benn y Guénon (tal es el caso de Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito*, Milán: Terziaria, 1994, pp. 140-142), lo que demuestra la escasa información sobre el tema, por lo que he traído nuevamente a cuenta las de Eliade y Coomaraswamy junto a las otras más conocidas. Las reseñas fueron publicadas por quien esto suscribe en la revista *Diorama letterario* de Florencia, en los fascículos 120 de noviembre de 1988 y 145 de febrero de 1991, respectivamente, con la finalidad de que estén disponibles para quien quiera documentarse seriamente.

9 Véase, por ejemplo, la contribución del doctor Pierre Winter, médico residente de París, con el título «Cosa dovrebbe essere una medicina tradizionale» en Varios autores, *Medicina oficial y medicina herética*, a cargo de A. Carrel, Milán: Bompiani, 1950, pp. 365-411. Sobre la línea de pensamiento «guenoniana», encontramos también al más famoso acupunturista francés, el doctor Jacques André Lavier (cfr. *Medicina china, medicina total*, Milán: Sugar Co, 1974 y *La acupuntura china*, Roma: Ed. Mediterranee, 1995).

Coomaraswamy (1877-1947) en el marco de sus relaciones con Evola. Muchas noticias que sucedieron en torno a ellos están referidas en *El camino del cinabrio*¹⁰, el texto que describe el itinerario intelectual del estudioso italiano, pero hay que observar que, en este libro, Evola demuestra una reserva poco común, y evita enfatizar la importancia de su reconocimiento internacional; llega incluso a omitir algunas alusiones lisonjeras. En algunos casos parece haber olvidado o busca ignorar los juicios positivos expresados en torno a su actividad cultural y, en particular, acerca de su Rebelión.

René Guénon

El estudioso italiano inició su prolongada relación epistolar con Guénon hacia finales de los años veinte, por sugerencia de Arturo Reghini¹¹, el teórico más importante de la re-actualización de la espiritualidad romana e itálica (pitagórica en particular), y quien polemizó con el cristianismo por considerarlo un culto «exótico», extraño a la ancestral cultura italiana.

En su larga actividad como observador atento de los fermentos antimodernos, Guénon frecuentemente se interesó por la producción intelectual de Evola¹². La «breve» pero densa reseña que le dedicó¹³ es muy significativa. El pensador demuestra que comparte plenamente la estructura teórica que está en su base, tanto, que no reconoce «el mérito y el interés» y llama «en forma particular la atención de todos aquellos que se preocupan por la crisis del mundo moderno». La discrepancia parece provenir por la interpretación de fenómenos singulares. Su escasa reserva expresada concierne a los juicios diferentes formulados por los dos autores acerca de aspectos de la realidad tradicional, así como a las relaciones entre el sacerdocio y la realeza, al valor espiritual del pitagorismo y al rostro verdadero del budismo primitivo, mientras que parece algo marginal la observación guenoniana sobre la discutible utilización del término «Sur» que en Rebelión señala cierta tradición opuesta al «Norte».

Nos limitaremos, por lo tanto, a comentar las tres críticas principales. Es evidente que existía pleno acuerdo entre Guénon y Evola sobre la función preeminente que desempeña la autoridad espiritual y a cuyo valor debe sujetarse el poder temporal (gestión de las funciones militares, político-administrativas y jurídicas). Los dos aspectos son distintos pero no están separados. En el estadio original de la comunidad humana ambos coincidían en la misma figura, el Rey-

10 J. Evola, *Il cammino del cinabro*, pp. 73, 81, 150-152, para las referencias principales.

11 Sobre Arturo Reghini (1878-1946) y el ambiente en el que operó, señalamos: R. Del Ponte, *Il Movimento Tradizionalista Romano*, Scandiano: SeaR, 1987, y M. Rossi, «L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli Anni Venti: Atanor (1924) e Ignis (1925)» en *Storia Contemporanea*, XVIII, 3, 1987. Para un conocimiento directo de sus escritos, puede ser una buena introducción: A. Reghini, *Paganesimo, Pitagorismo, Massoneria*, Furnari: Mantinea, 1986.

12 A parte de su *Rivolta contro il mondo moderno*, apuntamos otras reseñas de Guénon escritas sobre libros de Evola: *La Tradizione ermetica* (en *Le Voile d'Isis*, abril de 1931 -trad. italiana en *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma: Ed. Mediterranee, 1973); de *Il Mistero del Graal* e *Il Mito del Sangue* (ambas reseñas aparecidas en *Études Traditionnelles*, abril de 1937 -trad. italiana y comentarios de A. Grossato en *Futuro Presente*, 6, 1995).

13 Aparecido en *Le Voile d'Isis*, mayo de 1934.

Sacerdote. Después sobreviene la escisión, en épocas diferentes y en países distintos, lo que da lugar, como en la India, a la casta sacerdotal y a la guerrera (de la cual provenía el rey): la primera se vuelve depositaria formal de la autoridad espiritual, y la segunda, al menos en la norma, sólo del poder temporal. De aquí nace el diferendo entre Evola y Guénon. Este último (de manera análoga a Coomaraswamy, como veremos más adelante), critica al estudioso italiano, quien tiende a invertir la relación entre los dos grados jerárquicos, y reconoce, bajo cierto contexto, la superioridad de la espiritualidad real, viril y solar respecto de la sacerdotal, menos auto-centrada. Evola afirmaba que tanto el rey como el sacerdote, al provenir de la escisión de una figura originaria, mantenían una relación directa con la esfera de lo Sagrado: uno a través de la Acción y el otro a través de la Contemplación. Escribía que, de hecho, como atestiguaba el Bhagavad-Gita, «la acción es la vía [...] hacia el cielo y hacia la liberación»¹⁴, y que tenía por sí misma una dimensión metafísica en el contexto de la realidad tradicional y jerárquica. Al subrayar la mayor propensión de los occidentales por la esfera de la acción, Evola buscaba dar a la luz una metafísica de la acción que constituye una vía autónoma, ortodoxa, hacia la trascendencia, practicable incluso en un contexto no oriental. Además, no se puede negar, aparte de los mismos ejemplos referidos por Evola en *Rebelión*, que en los más antiguos Upanishad, el Brhad-Aranyaka y la Chandogya¹⁵, se describen diálogos en los que un sabio de la casta guerrera da enseñanzas del más alto rango a los brahmanes en el campo de las ciencias sapienciales (por ejemplo, la doctrina del atman). Esto tal vez puede reflejar una situación fluida todavía, espejo de una escisión paritaria del polo primordial real-sacerdotal y, por lo tanto, del saber y de los poderes que les son inherentes.

En definitiva, el desacuerdo entre Evola y Guénon (y también con Coomaraswamy) concierne a la sola posibilidad, propia de la casta real-guerrera en el Kali-Yuga, de reintegración directa, sin mediación, a la dimensión de lo sagrado, con la capacidad, consecuentemente, de desempeñar una función pontificia, lo que coloca al mundo sacerdotal en una posición espiritualmente subordinada.

Otro punto de divergencia se refiere al pitagorismo. De hecho, Guénon lo consideraba «una restauración, en forma novedosa, del antiguo orfismo»¹⁶, doctrina sapiencial que se mantuvo vigente bajo un perfil tradicional, mientras que a Evola le parecía un fenómeno espiritual de valor sospechoso. Guénon encontraba en el pitagorismo una «vinculación evidente con el culto delfico del Apolo hiperbóreo», y consideraba que tenía «una filiación continua y regular con las más antiguas tradiciones de la humanidad»¹⁷, una «readaptación» de expresiones tradicionales precedentes en una época de crisis espiritual, el siglo VI a. de C.¹⁸. La temática es demasiado compleja y requeriría de una profundización más amplia que no es posible hacer en este espacio. Nos limitamos a observar que,

14 Véase el ensayo *Autorità spirituale e potere temporale*, en: Varios autores, *Introduzione alla Magia*, Roma: Ed. Mediterranee, 1971, vol. III, p.357.

15 Brhad-aranyaka-upanishad, texto II (en particular, también: I, 14-15) y Chandogya-Upanishad, textos VII y VIII.

16 R. Guénon, *La crisi del Mondo Moderno*, Roma: Ed. dell'Ascia, 1953, p.31.

17 Idem., p.31.

18 R. Guénon, *Forme tradizionali e Cicli cosmici*, p.61.

dada la presencia indudable de componentes doctrinarios «apolíneos» de los que habla Guénon, a nuestro parecer, esto último debe haberse individualizado en el verdadero núcleo del pitagorismo, sin dejarse desviar por elementos espurios, como parece suceder en el caso de Evola, quien estaba convencido de la peligrosa ambigüedad presente en esta doctrina sapiencial que, según él, debió haber ejercido una influencia negativa en ciertas modalidades del orfismo.

Por lo que toca, en fin, a la realización espiritual enunciada por el príncipe Siddharta, vemos resurgir la antigua aversión de Guénon por el budismo, al que llegó a considerar anti-metafísico si no es que anti-tradicional. Sabemos que tal interpretación fue en parte revisada y corregida, en los años treinta, después de haber conocido los estudios de Ananda Coomaraswamy (y de Marco Pallis) sobre el budismo de los orígenes¹⁹. Sin embargo, en el caso de esta reseña de Guénon, se debe subrayar que el «elogio» evoliano a la doctrina budista «desde el punto de vista tradicional, no se comprende en absoluto». En este caso, fue mérito del propio Evola haber particularizado de modo autónomo, y mejor aún que Guénon, los rasgos «verdaderos» del budismo, sin caer en el error de confundir la doctrina originaria con algunas degeneraciones posteriores, a las que se opuso un maestro como Shankaracharya. Para tal propósito, sería oportuno recordar el papel no del todo marginal que tuvo Evola en la correcta difusión de la doctrina budista en Occidente, frente a las numerosas mixtificaciones y malentendidos de diverso género, debidas frecuentemente a los mismos orientistas europeos quienes, consciente o inconscientemente, acabaron por construir un «budismo» fantasioso, fruto de su propia visión humanista y sentimental del mundo del espíritu. Y esto podría valer incluso para otras doctrinas sapienciales, desde el taoísmo hasta el hermetismo, de las que encontramos en *Rebelión* sintéticas pero puntuales referencias, desarrolladas por el autor en los textos dedicados específicamente a tales doctrinas.

Volviendo a la función desempeñada por el tradicionalista italiano en la recepción del budismo en el seno de nuestra área cultural, y en particular referencia a su obra *La doctrina del despertar*²⁰, queremos añadir cierta información adicional interesante, presentada en años recientes (1994) en la obra de un experto en estos temas, el estudioso escocés Stephen Batchelor²¹. Él ha analizado el fenómeno de la adhesión de numerosos occidentales al budismo, frecuentemente acompañada de una emigración no sólo espiritual al Oriente. En especial, refiere que en la isla de Ceilán fueron ordenados novicios el 24 de abril de 1949 dos ingleses, uno de los cuales, anota, conocía la obra del tradicionalista italiano. Se trata de

19 R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Turín: Ed. Studi Tradizionali, 1965, p.167, nota. 1, y P. Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, París: Les Éditions Traditionnelles, 1958, p.112. Sobre este punto resultan muy interesantes las noticias dadas por Marco Pallis en su artículo *A Fateful Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon*, en *Studies in comparative religion*, XII, 3-4, 1978. Pallis, profundo conocedor del budismo, cuando decidió en 1939, junto con Richard Nicholson, traducir al inglés la *Introducción general* al estudio de las doctrinas hindúes y *El hombre y su devenir según el Vedanta*, consiguió, con ayuda de Coomaraswamy, que los capítulos y pasajes sobre el budismo que habían juzgado anti-tradicionales fueran modificados por el propio Guénon para la versión inglesa. De Pallis véase también: «René Guénon et le Bouddhisme», en *Études Traditionnelles*, julio-noviembre de 1951.

20 J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Roma: Mediterranee, 1995.

21 S. Batchelor, *Il risveglio dell'occidente*, Roma: Ubaldini, 1995.

*Osbert Moore y de Harold Musson, dos ex-oficiales del ejército que se interesaron por el budismo que se desarrolló en Italia durante la guerra, al leer La doctrina del despertar, del estudioso del esoterismo Julius Evola*²².

Al propio Musson debemos la excelente versión inglesa de este texto evoliano²³ que, como escribe en el prefacio (abril de 1948), «retoma el espíritu del budismo en su forma original» con una «aproximación libre de compromisos». De manera significativa, el traductor añadía que el «significado real de este libro, reside, no obstante, [...] en su valentía al aplicar en la práctica la doctrina presentada»²⁴, en referencia directa al propio itinerario espiritual, un año antes del noviciado en Ceilán.

Continúa Batchelor:

*Moore y Musson adoptaron, respectivamente, los nombres de Nanamoli y Nanavira, y al año siguiente recibieron la ordenación plena del bhikkhu en Colombo. Ambos se volvieron doctos estudiosos del pali. [...] Nanavira [Musson] se retiró a una remota ermita en un bosque cercano a Matara, en el sur de la isla. Al no poder dedicarse a la práctica meditativa intensa debido a una enfermedad crónica, Nanavira se concentró en la comprensión del dharma, tal y como lo presentaba Buda en el Canon pali*²⁵.

Nanavira murió en 1965. En 1987 sus escritos fueron compilados en el volumen *Clearing the Path*. Evola sabía que Musson -al que erróneamente cita como Mutton en *El camino del cinabrio*²⁶- se había retirado al Oriente después de leer su libro sobre el budismo, en busca de algún centro espiritual en el que pudiera cultivar la disciplina ascética, y se lamentaba de no haber sabido nada más de él. Nanavira había roto todos los puentes con Occidente.

Gottfried Benn

El encuentro con el poeta y médico alemán Gottfried Benn²⁷, exponente de la Revolución Conservadora²⁸, ocurre en 1934, año del primer viaje de Evola por

²² Ibid., pp. 264-5.

²³ J. Evola, *The doctrine of awakening*, Londres: Luzac and Co., 1951.

²⁴ Ibid., p. IX.

²⁵ S. Batchelor, *Il risveglio dell'occidente*, cit, p. 265. Del mismo autor véanse también los tres artículos sobre Evola y Musson-Nanavira, traducidos en la publicación mensual budista italiana *Paramita* (63 y 64, 1997, y 65, 1998). Según Batchelor, existían muchos puntos en común de su concepción del budismo entre el estudioso italiano y su traductor inglés.

²⁶ J. Evola, *Il cammino del cinabro* cit., p.158.

²⁷ Sobre la vida y la obra de G. Benn, véase el excelente ensayo de A. de Benoist, «Presenza di Gottfried Benn», en *Trasgressioni*, v, 12, 1990. Evola y Benn sostuvieron correspondencia epistolar desde 1930 (de Benoist, p.84).

²⁸ Sobre la Revolución Conservadora, remitimos al lector a: A. Romualdi, *Correnti politiche e ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, Roma: Ed. de L'Italiano, 1981, y A. Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice*, Nápoles: Akropolis, 1990.

Alemania²⁹, donde dicta una conferencia en la Universidad de Berlín, pronuncia un discurso en el prestigioso Herrenklub de la misma ciudad y da otra conferencia en Bremen, en un encuentro internacional de estudios nórdicos. Evola encontró en los círculos aristocrático-conservadores su «ambiente natural». Al reseñar, en clave muy positiva *Rebelión contra el mundo moderno*³⁰, «libro exclusivista y aristocrático», el escritor alemán señala un doble mérito. La obra, que califica de una «importancia excepcional», amplía en los lectores «los horizontes de casi todos los problemas europeos de acuerdo con nuevas orientaciones hasta entonces ignoradas o que se mantenían ocultas, y que, al leerlas, se podía ver a Europa de una manera distinta», además de combatir eficazmente la «filosofía de la historia» y todas las formas del pensamiento hegemónico de la época en Alemania, a las que fueron inmunes solamente Goethe y Nietzsche. Benn saca a la luz, con especial vigor, el esfuerzo evoliano que buscaba denunciar lo que había caracterizado a la historia humana después de la separación de la esencialidad y del rigor del mundo primordial, del abandono del Centro metafísico y de la inercia hacia la periferia que se llevaba a cabo con la coartada de la «historia».

En contra del horizontalismo de la concepción moderna del mundo y de la vida, concepción que reduce todo a una sola dimensión, Benn asume y hace plenamente suya la doctrina vertical de las «dos naturalezas» -ser y devenir- típica de cualquier sociedad tradicional, y a la que Evola dio forma en su fresco meta-histórico.

²⁹ J. Evola, *Il cammino del cinabro* cit., p.149. Desde ese momento comenzó a tejer un enjambre de relaciones con diversas personalidades del mundo alemán. Hace no mucho tiempo, Ernst Jünger recordaba, en una entrevista a Gennaro Malgieri, sus encuentros con Evola: «Había ido un par de veces para encontrarme en Alemania, y mantuve con él una prolongada correspondencia. Evola sostenía la importancia del mito y su supremacía sobre la historia: esto era el dato más interesante de nuestra afinidad» (*Il Secolo d'Italia*, 1º de noviembre de 1986). Véase también: A. Gnoli y F. Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Junger*, Milán: Adelphi, 1997, p.103, en donde asegura nunca haberse encontrado personalmente con Evola.

³⁰ *Sein und Werden*, en *Die Literatur*, XXXVI, 1934-1935. Este ensayo aparece también en las *Obras Completas* de Benn publicadas por Limes Verlag en Wiesbaden, 1958-1961, tomo IV, p.251. Este es «el último texto en prosa publicado bajo el Tercer Reich» de Benn, a quien el régimen le prohibió publicar cuando sus ideas resultaron incompatibles con la ideología nacionalsocialista (L. Richard, *Nazismo e cultura*, Milán: Garzanti, 1982, p. 280). Recientemente se han tenido nuevas y relevantes pruebas sobre el interés de Benn por *Rebelión contra el mundo moderno*. El estudioso Francesco Tedeschi ha recuperado en los Archivos Literarios Alemanes del Museo Nacional Schiller (Departamento de Manuscritos) tres cartas de Evola dirigidas a Benn, y que fueron publicadas y comentadas por Gianfranco de Turris en el boletín mensual *Percorsi* (año II, mayo de 1998). Las primeras dos son particularmente interesantes, y señalamos especialmente la de 1934. En ésta, del 20 de julio, el tradicionalista italiano le solicita a Benn el favor de revisar la versión alemana de *Rebelión contra el mundo moderno*, hecha por una persona de apellido Bauer, a quien se debe también la traducción de *Imperialismo Pagano*, porque lo consideraba la persona más calificada absolutamente para una tarea tan importante. Y escribía: «[...] para mí es de la mayor importancia que la traducción sea lo más exacta posible a las ideas presentadas en el original», y concluía: «Me tomo la libertad de volver a Usted, en virtud de la absoluta competencia que, a mi juicio, posee sobre estas temas, y por el grandísimo conocimiento e inteligencia sobre las tradiciones que nos relacionan». En la siguiente carta, del 9 de agosto, Evola hace referencia a la respuesta positiva de Benn, enviada el 27 de julio, y le agradecía cálidamente por haber aceptado revisar la traducción de *Rebelión*. No existe una confirmación de que esto haya pasado, ni Evola menciona este hecho en otra carta, la tercera encontrada en el archivo, y que le envió a Benn en 1955. Pero los datos a nuestra disposición inducen a creerlo así. Podemos estar casi seguros que el poeta alemán contribuyó posteriormente, así sea mediante un empeño «silencioso» pero eficaz y calificado, a la difusión de la obra evoliana en Alemania.

Quien conozca al Benn nihilista, ateo, atraído entonces por los aspectos más monstruosos y deformes de la realidad -hasta el límite, incluso, de la necrofilia³¹- podría quedar desconcertado por su adhesión plena y completa a la visión «tradicional» del mundo, donde lo Divino y la Trascendencia constituyen los aspectos ontológicos que fundan todo. Pero no hay que olvidar, por una parte, el rechazo a la historia, al utilitarismo, a la ciencia cuantitativa, al mecanicismo, que ya estaban presentes en él en ese tiempo, un poco bajo la influencia de Nietzsche, algo que Ferruccio Masini definió como el «paso -madurado al iniciar los años treinta- del Benn dionisiaco [...] al Benn apolíneo de espíritu constructivo (konstruktiver Geist)»³² como resultado de un proceso interior, vivido como «superación del nihilismo». Experimentó una profundización transfigurante que lo condujo a la inversión del signo de muchos aspectos propios de su propio universo: atravesó lo inferior y se elevó hacia el Olimpo. Así, en sus escritos teóricos y en su poesía, donde había comenzado con la exaltación de los elementos inflarracionales, monstruosos y ctónicos, se perfila una siempre más clara percepción de un luminoso orden metafísico, no teístico, donde forma y estilo constituyen los elementos centrales, estructurales, en un contexto de fuertes sugerencias eckhartianas e, incluso, taoístas (véase, por ejemplo, la temática del sabio desapegado del mundo).

Su estudio sobre «Goethe y la ciencia natural³³», de 1930, constituye un ejemplo significativo de este nuevo interés por la morfología trascendental, por el pensamiento tipológico-arquetípico, por la visión holística de la realidad. Todos ellos aspectos propios del pensamiento goethiano, pero que Benn hizo suyos, y en los que reconocía a la Naturaleza en su verdadera esencia, después de la mixtificación positivista: realidad dinámica hecha de inmanencia, en la que se vuelve activa y operante la trascendencia³⁴. Todo esto es transfigurado por la existencia misma que, lejos de ser una suma de horrores y deformidades enfermas, no aspira a otra cosa más que a trascender. «Cualquier vida quiere más que la vida»³⁵, y exige armonía, estilo, medida en sentido cualitativo. Es el arquetipo dórico que retorna, en esencia, entre el acero y las altas temperaturas del interregno del espíritu. «La época de la que habla Benn, a la que llama oresteica, no es propiamente una época histórica sino, por el contrario, un trascender el tiempo y por cuyo efecto el mundo se convierte en una construcción espiritual, una apreciación trascendental»³⁶.

Se podría ver, por lo tanto, que existían diversas premisas positivas para la aceptación plena -por parte de Benn- de las ideas expuestas por Evola. Pero, más bien, podríamos pensar razonablemente que la lectura de Rebelión contra el mundo moderno contribuyó a reforzar su proceso de clarificación y reorien-

tación hacia lo Alto, y que se verificó en el alma del poeta alemán durante los años treinta.

Por otra parte, no se trató de un interés momentáneo y superficial. De hecho, encontramos en otros escritos de su obra en prosa explícitas referencias positivas al pensamiento de Evola. Así, reconoce su deuda hacia Rebelión, en cuyas ideas se había inspirado al escribir un ensayo en honor del poeta Stefan George³⁷, o alude a la «la síntesis gibelina» propugnada por Evola, cuando afirma que «el águila de Odín vuela al encuentro del águila de la legión romana»³⁸, eficaz metáfora de la síntesis del germanismo y la romanidad, dos aspectos complementarios del mundo indoeuropeo en la visión del estudioso italiano.

Mircea Eliade

Más próximo que Benn a los intereses evolianos fue ciertamente el famoso historiador rumano de las religiones Mircea Eliade³⁹, a pesar de que no se adhirió plenamente a la concepción del mundo «tradicional», a diferencia de Guénon y de Coomaraswamy. Así se expresa de Evola:

*Admirábamos la inteligencia y, sobre todo, la densidad y claridad de su prosa. Al igual que René Guénon, Evola suponía una tradición primordial en cuya existencia yo no puedo creer, y a la que juzgo de carácter ficticio, no histórico*⁴⁰.

La relación entre Evola y Eliade se inició antes de la partida de este último hacia la India, en donde permanece de 1928 a 1931. Su correspondencia epistolar se mantendrá durante muchos años⁴¹, aunque con posterioridad siguió un dis-

37 G. Benn, Discorso per Stefan George (1934), también recopilado en Lo smalto sul nulla, pp. 163-176. La segunda parte de este escrito apareció en traducción italiana bajo el título Epoca che viene, epoca della forma, en el Diorama Filosofico, en la página especial del diario Regime Fascista (2 de mayo de 1934), que estaba bajo la dirección de Evola (y que se reproduce también en la compilación Diorama Filosofico, al cuidado de M. Tarchi, Roma: Edizioni Europa, 1974, pp. 63-66). Hay que señalar que la referencia a Alfred Rosenberg desapareció en la edición de la posguerra reimpresa por Adelphi (Diorama Filosofico, p.64 y Lo smalto sul nulla, p. 173).

38 G. Benn, Lo smalto sul nulla, p.161. Benn hace referencia al capítulo «Il mito delle Due Aquile» de la edición alemana, revisada y ampliada, de Imperialismo Pagano (Leipzig: Armanen-Verlag, 1933, que más tarde fue publicado en italiano en 1991 bajo el sello del Centro de Estudios Tradicionales de Treviso).

39 Mircea Eliade es un autor muy conocido, pero algunos aspectos de su vida y ciertas relaciones de tipo cultural e ideológico frecuentemente han sido ocultadas a propósito. Claudio Mutti, al analizar el compromiso político de algunos intelectuales rumanos de los años treinta, entre otros de Emil Cioran, ha demostrado inequívocamente que Eliade se adhirió a la Guardia de Hierro (cfr. Le penne dell'Arcangelo, con un extenso prefacio de P. Baillet sobre la doctrina de la acción del Movimiento Legionario Rumano, Milán: Barbarossa, 1994).

40 M. Eliade, Les Moissons du Solstice. Memoire II 1937-1960, París: Gallimard, 1988, pp. 153-4 (trad. Italiana de la casa editorial Jaka Book, de Milán, 1995).

41 M. Eliade, Fragments d'un journal. II 1970-1978, París: Gallimard, 1981, p. 192. Algunas cartas de Evola a Eliade aparecen en: Varios autores, Mircea Eliade e l'Italia, compilación a cargo de M. Mincu y R. Scagno, Milán: Jaka Book. 1986. Sobre la relación Evola-Eliade, véase también el ensayo de G. de Turris, L'«Iniziato» e il Professore, en Varios autores: Delle rovine ed oltre, Roma: Pellicani, 1995, y a P. Baillet, Julius Evola et Mircea Eliade (1927 - 1974): une

31 Véase su compilación de poesías Morgue, Turín: Einaudi, 1971.

32 F. Masini, Gottfried Benn e il mito del nichilismo, Padua: Marsilio, 1968, p.60.

33 G. Benn, Lo smalto sul nulla, Milán: Adelphi, 1992, pp. 89-125.

34 G. Benn, Ibidem., p.102.

35 G. Benn, Ibidem., p.207.

36 Esto escribe Ferruccio Masini en su prefacio a G. Benn, Aprèslude, Milán: All'Insegna del Pesce d'Oro, 1963, p.13.

tanciamiento parcial, al menos sobre ciertos temas. Como estudiante, Eliade ya había leído algunos libros de Evola en 1927⁴², y le había impactado uno de sus artículos aparecido en Bilychnis, revista bien conocida por él. Se trataba de «El valor del ocultismo en la cultura contemporánea»⁴³, artículo que comentó en las páginas del diario Cuvântul⁴⁴, lo que demostraba de manera oficial su interés por la temática tratada por el estudioso italiano, interés que hacia finales de los años cuarenta fue más vivo. Después modificó sus posiciones -sea por convicción o por estrategia de supervivencia- y ocultó algunas referencias doctrinarias previas⁴⁵. Se conocieron personalmente en 1938, en ocasión de un viaje de Evola a Bucarest, y fue el filósofo Naë Ionesco -maestro de Eliade- quien propició el eincuentro⁴⁶.

A pesar de lo acertado de los comentarios en general que aparecen en la reseña de Rebelión contra el mundo moderno, «explicación del mundo y de la historia de una grandeza fascinante», hecha con el rigor del «filósofo»⁴⁷, no podemos dejar de señalar como algo insensato la afirmación de que «Evola se sitúa en la línea cultural de Gobineau, Chamberlain, Spengler y Rosenberg», puesto que su morfología de la historia resulta abismalmente lejana no sólo de la visión irracionalista y vitalista, sino incluso positivista y biologicista, que caracterizó los

amitie manquee, en Les Deux Etendards, I, 1,1988.

Hay que recordar que Eliade demostró un claro aprecio por Evola también después de la segunda guerra, y citó algunos textos como La doctrina del despertar o La tradición hermética; siempre reconoció la validez de las investigaciones evolianas en el campo de las doctrinas sapienciales.

42 M. Eliade, Les Moissons du Solstice..., p.153.

43 J. Evola, «Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea», en Bilychnis, XXX, 11, 1927; también aparece recopilado en J. Evola, I Saggi di Bilychnis, Padua: Edizioni di Ar, pp. 67-90.

44 Cuvântul, III, 1º de dicembre de 1927. En este artículo, Eliade habla de Evola como un autor bien conocido por él, pues menciona la revista Ur y refiere distintas tesis que habitualmente trata el estudioso italiano, cuyo ensayo sobre el ocultismo demuestra, a su parecer, «comprensión del problema [...] claridad, originalidad» (agradezco al profesor Roberto Scagno por haberme proporcionado una copia del artículo, y a Cristina Dascalu por la traducción).

45 Un testimonio parcial de tal interés se puede encontrar en Fragmentarium, París: Ed. de l'Herne, 1989. Se trata de una compilación de artículos aparecidos en los años treinta principalmente en Vremea, y que fue hecha por el mismo autor. Desafortunadamente, es evidente la censura selectiva de los artículos que, en cierto modo, resultaban «embarrassosos» para Eliade. Sobre los intereses de orden «tradicional» del propio Eliade, al menos a finales de los años cuarenta, se puede señalar un testimonio que R. Guénon expresa en una carta del 26 de septiembre de 1949: «Eliade [...] está casi enteramente de acuerdo con la idea tradicional, pero no quiere hacerlo demasiado evidente en lo que escribe, porque teme entrar en colisión con las concepciones oficialmente aceptadas; esto genera una mezcla bastante desagradable [...] esperamos, por lo tanto, algún estímulo que contribuya a hacerlo menos tímido». (cit. in J. Robin, René Guénon Testimone della tradizione, Catania: Il Cinabro, 1993, p.10).

46 J. Evola, Il Cammino del Cinabro, p.152 y M. Eliade Fragments d'un journal..., p.193. En ambos casos, los autores describen el episodio de manera análoga, pero los dos proporcionan un año equivocado: Evola da el de 1936, Eliade el de 1937. De hecho, los artículos escritos por Evola después de su viaje a Rumanía -donde conoció al jefe del Movimiento Legionario, Corneliu Codreanu- demuestran que el encuentro tuvo lugar en marzo de 1938 (cfr. «La tragedia della Guardia di Ferro romana: Codreanu», en La Vita Italiana, XXVI, diciembre de 1938). Casi todos los artículos evolianos sobre el tema fueron recopilados por C. Mutti en: J. Evola, La tragedia della Guardia di Ferro, Roma: Fondazione Julius Evola, 1996.

47 Vremea, VIII, 382, 1935.

escritos de los autores citados. Por otra parte, Eliade resalta más claramente que Evola se adhiere a una visión «tradicional» de la vida, cuya finalidad verdadera es la integración a una dimensión que trasciende la simple «vida», esto es, que la dimensión de lo sagrado logra irradiar la realidad toda. Por lo que los nombres citados, que parecen fuera de lugar, caracterizan la inconstancia y la incongruencia en la lógica de ciertos pasajes que algunas veces emergen en la obra eliadiana.

Ananda K. Coomaraswamy

Mientras que las relaciones entre Evola y sus anteriores comentaristas están bastante documentadas, las del estudioso italiano y el doctrinario tradicionalista angloindio Ananda Kentish Coomaraswamy⁴⁸ resultan difíciles de reconstruir. En El camino del cinabrio, Julius Evola no hace ninguna referencia a Coomaraswamy, autor que, a diferencia de otros, casi no cita en sus escritos, pese a ser un riguroso exponente del pensamiento tradicional. Esto no obstante que, como lector regular de Études Traditionnelles, donde aparecieron numerosas traducciones de textos de Coomaraswamy, Evola debía haber conocido bastante bien su pensamiento. De forma tal que resulta incomprensible el silencio que guardó en torno a él.

En primera instancia, y en otra vertiente, podríamos hacer referencia a la biografía, cuidadosa y bien documentada, que Roger Lipsey dedicó a la vida del gran exegeta del arte tradicional, Coomaraswamy: His life and work⁴⁹. Este libro, no obstante que brinda al lector un conocimiento marginal y trata solamente aspectos culturales del estudioso angloindio, ignora cualquier relación con Evola. Tal ausencia absoluta de contactos parecería mucho más extraña si pensamos que ambos tuvieron conocidos comunes, como René Guénon o sir John Woodroffe (Arthur Avalon), que pudieron haber mediado entre ellos, dado que el ambiente de los «tradicionalistas» era tan modesto numéricamente, que hubiera resultado útil tener una red de relaciones con todos los que estaban interesados por esa visión.

Recientemente, una información proporcionada por el hijo de Ananda Coomaraswamy, el doctor Rama, un connotado cirujano, pero también un aguerrido tradicionalista católico, ha llenado esta laguna: así, nos hemos enterado que, como era lógico, Coomaraswamy y Evola mantuvieron un vasto intercambio epistolar que parecía perdido o que era prácticamente inencontrable. Igualmente, Evola le envió en los años treinta, además de Rebelión contra el mundo moderno, La tradición hermética y El misterio del Grial. El estudioso angloindio seguramente los leyó con interés, en especial Rebelión, con cuyas tesis de fondo a veces discrepa y a veces coincide. Encontramos ejemplos de ello en What is civilization?⁵⁰, Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la prospective indien-

48 Para una ubicación del autor, en especial como estudioso del arte tradicional, cfr. G. Marchianò, L'armonia estetica, Bari: Dedalo, 1974, pp. 56-94. Para un estudio más introductorio sobre su vida y su obra, cfr. G. Monastra, «Ananda K.Coomaraswamy: dall'idealismo alla Tradizione», en Futuro Presente, II, 3, 1993.

49 R. Lipsey, Coomaraswamy: His life and work, Princeton: Princeton University Press, 1977.

50 A. K. Coomaraswamy, What is Civilization?, Great Barrington: Lindisfarne Press, 1989, p.123.

ne du gouvernement⁵¹, y en Il Grande Brivido⁵², mientras que en su epistolario, Selected letters of A.K. Coomaraswamy, invita a su amigo, Martin D'Arcy -sacerdote católico y futuro provincial de los jesuitas de Inglaterra- a leer Rebelión contra el mundo moderno⁵³, y apunta un juicio de Evola, en una carta de 1941 al diario londinense New English Weekly⁵⁴.

Finalmente, en la revista fundada y dirigida por el notable poeta indio Rabindranath Tagore, The Visva-Bharati Quarterly, Coomaraswamy publica, en 1940, la traducción -hecha por su esposa, Luisa Runstein, y que firma con el pseudónimo de Zlata (o Xlata) Llamas- de un capítulo de Rebelión, titulado «Hombre y Mujer», traducción que se convirtió en el primer escrito evoliano publicado en el área cultural anglófona⁵⁵. Coomaraswamy añade algunas notas explicativas al texto⁵⁶ y redacta una breve presentación, lo que representa su único comentario orgánico -y elogioso- de la obra de Evola, aunque apunta dos objeciones. Critica al estudioso italiano por haber subrayado, inoportunamente, la pertenencia de Freud al pueblo hebreo, y por haber sobrevalorado el papel de la función real respecto de la sacerdotal, invirtiendo también, con la finalidad de apoyar sus tesis, el significado de una nota del texto hindú Aitareya Brahmana. Esto no le impide presentar Rebelión como un libro fundamental y esencial, apropiado tanto para el estudiante de antropología como para el indólogo.

La segunda crítica y que resulta complementaria a una similar hecha por Guénon, es la que ya se había delineado previamente, y en la que se enmarca el contexto de las relaciones entre la casta sacerdotal y la guerrera. Naturalmente, las argumentaciones de Coomaraswamy concernientes a la traducción son indiscutibles, debido a su autoridad y a su perfecto conocimiento de la lengua en la que están escritos los textos sagrados hindúes, por lo que constituyen una

51 A. K. Coomaraswamy, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement*, Milán: Archè, 1985, p.10 (trad. francesa de *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942).

52 A. K. Coomaraswamy, *Il Grande Brivido*, Milán: Adelphi, 1987, pp. 236 y 240 (trad. italiana de: *Traditional Art and Symbolism*, Princeton University Press, 1977).

53 *Selected Letters of A. K. Coomaraswamy*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p.138.

54 *Selected Letters*, op. cit., p. 421. En la misma revista, así como en otros casos, Coomaraswamy se refiere positivamente a Evola (*Selected Letters*, p.364).

55 *The Visva-Bharati Quarterly*, vol. V, parte IV, Nueva Serie, 1940. Junto al texto de Evola, encontramos ensayos de Tagore («Satyam»), de Nehru, el futuro Primer Ministro de la India, («La India en una unión federal de naciones»), de Kripalani («Educación con base en la filosofía india gandhiana» y «Democracia y no-violencia») y de otros personajes destacados de la cultura y de la política india de la época.

56 Se trata de diez notas, adicionales a las anotaciones evolianas, con el estilo de Coomaraswamy, para quien cualquier afirmación de orden tradicional siempre debe ser clara, bien documentada y con citas textuales. Sólo en un caso, Coomaraswamy también integra lo que afirma Evola, y corrige ligeramente su contenido. Se trata del pasaje donde el estudioso italiano afirma que la «dedicación» absoluta y amorosa es típica de la mujer única frente al hombre: esto, según Coomaraswamy, es verdadero dentro de los límites en los que el esposo constituye para la esposa «el símbolo de Dios». Pero a su vez, bajo el perfil tradicional, el hombre asume también una función «femenina», al tributar amor con dedicación total, sin que esto comporte ninguna degradación, a diferencia de lo que Evola da a entender. El hombre, sin embargo, no puede considerarse con-centrado: la «suficiencia interna» de la que se habla en Rebelión es un hecho relativo que no se puede absolutizar.

utilísima puntualización. La nota de la dirección de la revista, que aparece como apéndice al escrito de Coomaraswamy, refleja el pensamiento de Tagore sobre el «tradicionalismo» como concepción del mundo, y demuestra las notables diferencias entre las ideas del poeta indio -quien compartía muchos aspectos de la modernidad- y el de Evola (y de Coomaraswamy, ligado con Tagore sólo por una antigua amistad).

Podría parecer extraño que Evola no haya citado esta traducción al inglés, ya de por sí significativa, ni el elogioso escrito que la presenta, tanto más porque refiere los juicios expresados por un hombre de cultura a quien consideraba fundamental en su libro (caso análogo también a la omisión de la reseña escrita por Eliade). Recordemos que después de la guerra, Evola no pudo restablecer los contactos con Coomaraswamy, ya que este último murió en 1947, cuando el estudioso italiano se encontraba aislado en una clínica austriaca debido a la parálisis de sus extremidades inferiores producida por un bombardeo del que fue víctima en Viena.

Recientemente, Renato del Ponte publicó once cartas escritas por Guénon a Evola entre 1930 y 1950⁵⁷, que proporcionan alguna información que antes se desconocía. En la carta enviada el 28 de febrero de 1948, el estudioso francés escribe:

Creo que ciertamente conoce la obra de Coomaraswamy, toda o al menos en parte; pienso que se enteró que su esposa había traducido algo de usted (me parece recordar que fue un capítulo de Rebelión contra el mundo moderno), que apareció poco antes de la guerra en el Vishva Bharati Quarterly⁵⁸.

Por lo que Evola conoció, al menos mediante Guénon, esta traducción inglesa, en donde se refiere de un modo muy vago a la revista, sin proporcionar la fecha precisa ni el lugar de edición, pero, salvo información recibida de otros y todavía no documentada, probablemente siempre ignoró que Coomaraswamy había comentado positivamente su libro. Ciertamente algunos (quizás el mismo Guénon, quien le había enviado a Evola en 1949 algunos consejos sobre las modificaciones que debía hacer a Rebelión a la luz de su reedición) le debieron haber hecho la misma crítica de Coomaraswamy sobre la cita errónea del texto hindú Aitareya Brahmana, cita que desapareció en las siguientes re-elaboraciones del libro: de hecho, en la segunda edición de Rebelión⁵⁹ ya no se encuentran huellas de esa frase, y que hemos apuntado con la finalidad de hacer más comprensible la enmienda enunciada por Coomaraswamy:

Ahora la referencia está llena de significado, siempre debido a la misma idea. En la India, frecuentemente sucede que la función específicamente sacerdotal se confiaba a una persona distinta del rey, a un sacerdote que dependía del rey, que es el purohita. El purohita -como acabamos de decir- protege sobrenaturalmente la vida y el dominio de su soberano: es como un fuego poderoso que lo rodea. El rey, consagrado y unido a su purohita -añade- logra la finalidad suprema de la vida, no muere de nuevo, es un triunfador. Ahora

57 R. Guénon, *Lettere a Julius Evola*, a cargo de R. del Ponte, Borzano: Sear Edizioni, 1996.

58 Idem., p.47.

59 J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Milán: Bocca, 1951.

bien, en cuanto a que el rey deba venerar al purohita, éste -el sacerdote- está sólo frente al rey como una mujer frente al hombre. El rey, al establecerlo, pronuncia de hecho la misma fórmula tradicional que utiliza el esposo cuando está a punto de poseer a su esposa: «Yo soy aquello, tú eres esto, esto eres tú, aquello soy yo -yo soy el cielo, tú eres la tierra»⁶⁰.

A veces, el sacerdote pronuncia estas palabras volviéndose al rey. Pero más allá de algunos puntos criticables, inherentes a la complejidad de la reseña que presentamos (en especial los de Guénon y de Coomaraswamy), es evidente que el gran fresco del mundo de la Tradición trazado por Evola mantiene plenamente su dignidad y su compleja coherencia de acuerdo con las ideas a las que explícitamente se refiere: Rebelión expresa un «punto de vista» legítimo propio de un occidental de alma premoderna, totalmente romana en el sentido espiritual. Valen para él las palabras de Georges Vallin⁶¹, referidas en un contexto más amplio -más que las diferencias parciales entre las distintas doctrinas sapienciales- pero en cierta medida análogas a lo que Evola veía en otros exegetas de la Tradición, todos ellos vinculados, en ciertos aspectos, a ambientes histórico-culturales específicos.

El arraigamiento de la perspectiva metafísica en una tradición espiritual determinada conlleva una diferencia en los modos de su formulación o de su expresión doctrinal, preservando, sin embargo, la unidad y la identidad profunda que nos permite colocarla en los límites de una óptica particular⁶².

En el texto de Evola encontramos una síntesis original que logra, plenamente, poner de manifiesto la Unidad trascendente en la multiplicidad del mundo fenoménico: lo múltiple y lo Uno, devenir y ser, dos realidades armonizables sólo en la visión «tradicional», como lo ha revelado, entre otros, Agnes Arber⁶³.

60 J. Evola, Rivolta contro il mondo moderno, edición de 1934, p. 105.

61 El francés G. Vallin (1921-1983), autor de notable densidad cultural y estudioso de la metafísica, cercano a las posiciones guenonianas, enseñó filosofía durante mucho tiempo en la Universidad de Nancy II. Sus estudios comparativos sobre ambos contextos tradicionales -los de Oriente y los de Occidente- merecen más atención de la que lamentablemente han tenido hasta hoy. Su nombre, desconocido en Italia, nos recuerda un destino de olvido similar al de Ada Somigliana (1900-1990), cuyos certeros análisis -también de tipo comparativo, dedicados a las relaciones entre el pensamiento de los sabios de la Grecia antigua, como Heráclito, y la especulación hindú- han sido penosamente ignorados por la mayoría de los especialistas.

62 G. Vallin, La perspective metaphysique, París: Dervy-Livres, 1977, p. 84. Con base en lo dicho, la mejor manera de leer Rebelión contra el mundo moderno debería hacerse mediante un estudio comparativo de textos que tocaran aspectos análogos, pero pensados desde perspectivas parcialmente diversas, como las que encontramos, por ejemplo, en La crisi del mondo moderno de Guénon (Roma: Mediterranee, 1969) y L'uomo e la certezza de F. Schuon (Turín: Borla, 1967), así como también en Ancient beliefs and modern superstitions (Cambridge: Quinta Essentia, 1991) y The Eleventh Hour (Cambridge: Quinta Essentia, 1987) de M. Lings.

63 cfr. A. Arber, Il molteplice e l'Uno, Roma: Astrolabio, 1969. En su vasta producción, en parte influida por el pensamiento de Guénon y Coomaraswamy, la inglesa A. Arber (1879-1960), insigne botánica, naturalista y también estudiosa de metafísica y religión, ha abundado en una visión holista y gœthiano-arquetípica, muy problemática, de la filosofía de la naturaleza y de la ciencia: cfr. L'occhio e la mente (Florenia: Vallecchi, 1991) y The natural philosophy of plant form (Cambridge, 1950).

Los textos de las reseñas de Guénon, Benn, Eliade y Coomaraswamy fueron publicados en una edición reciente de Rivolta contro il mondo moderno (Roma: Mediterranee, 1998).

Se podría afirmar, por lo tanto, que la inevitable parcialidad de la obra evoliana, inherente a la «especificidad» de la dimensión de la que forma parte el hombre, refleja admirablemente la totalidad.

INTRODUCCION A JULIUS EVOLA, POR PHILIPPE BAILLET

En 1985 traducimos este texto que había sido publicado inicialmente, casi diez años antes, por el Centro de Estudios Evolianos de Nantes,, dirigido por Leon Colas, con el nombre de "Evola o la Afirmación Absoluta". El texto fue publicado artesanalmente en España por Ediciones Alternativa. El contenido tiene la virtud de resumir, no solamente los episodios biográficos más importantes en la vida de Evola, sino también un resumen bastante completo y preciso (dada la extensión del texto) de su obra.

Nota del traductor

En 1978 ó 79 recibimos del Centro de Estudios Evolianos de Nantes (si no recordamos mal, lo dirigía León Colas), este texto fotocopiado. Era un pequeño folleto escrito por Philippe Baillet al que conocí personalmente dos años después durante mi exilio parisino. Hasta 1985 no tuve ocasión de traducir este pequeño texto y publicarlo en la pequeña editorial artesanal "Ediciones Alternativa" de la que fue un "éxito" de ventas (algo más de 400 ejemplares...). En estos momentos en los que se preparan unas jornadas evolianas en Madrid de las que daremos más información en breve, consideramos fundamental el colocar en línea esta obra que podemos calificar como "Introducción general a la vida, a la obra y a las ideas esenciales de Julius Evola".

Vale la pena conocer a Evola. No se trata de un autor fácil. Las traducciones que se han hecho de él no han sido todo lo precisas que hubiera sido de desear. Salvo "El Misterio del Grial", "La tradición hermética" y "Metafísica del Sexo", el resto de sus obras se han difundido muy escasamente. Hoy Evola está esperando todavía que alguien tenga el tiempo suficiente para escasear todo este material precioso y ofrecerlo en Internet, tal como se ha hecho con la obra de Guenon.

El texto original se había perdido y ha sido gracias al encuentro fortuito en un desván de un ejemplar que se ha podido realizar el OCR del original. Los scans y tratamiento OCR son imprecisos y suelen adornarse con todo tipo de faltas y errores. Rogamos a nuestros lectores sepan disculparlos y si alguien tiene tiempo y ganas para realizar la corrección de estilo y la corrección ortográfica, se lo agradeceremos.

Ernesto Milà

© Por la obra, Philippe Baillet – Centro de Estudios Evolianos de Nantes.

© Por la traducción del texto: Ernesto Milà – infoKrisis –administración@krisis.info – 15.09.04

INTRODUCCION A JULIUS EVOLA

"El progreso filosófico o incluso la simple sabiduría, consisten siempre en la capacidad de distinguir entre marcos de referencia, entre niveles de verdad, y situar al mismo tiempo la propia vida en relación a estos distintos niveles de universalidad creciente"

Allan Watts.

"Nos preocuparemos poco en discutir y demostrar. Las verdades que pueden hacer comprender el mundo tradicional no son de las que se "aprenden" o "discuten". Son o no son. Solo se las puede recordar y esto se produce cuando uno se libera de los obstáculos y prejuicios que representan las diversas construcciones humanas (y en primer lugar los resultados y los métodos de los "investigadores" autorizados) y cuando se ha suscitado la capacidad de ver desde este punto de vista no humano que es el punto de vista tradicional"

Revuelta contra el mundo moderno. Julius Evola.

I La búsqueda del orden en la vida de Evola

Julius Evola nació en Roma en el seno de una vieja familia patricia y cristiana el 19 de mayo de 1.898 y no en 1.892 como se ha escrito en dos de sus obras publicadas en Francia.

Desde la adolescencia se manifestaron en él dos disposiciones fundamentales, dos predisposiciones, deberíamos decir, pues Evola parece atribuirles un origen prenatal. La primera es un impulso hacia la trascendencia, y un cierto distanciamiento respecto a lo humano, cuya contrapartida negativa durante su juventud, fue una relativa insensibilidad y frialdad del alma, no exenta de desviaciones pseudo-místicas. La segunda predisposición es la de khsatriya, de guerrero, la cual coloca a Evola en disposición de formular una afirmación desequilibrada del Yo y a exponer de manera especulativa una doctrina de potencia y autarquía. Pero fue también la base existencial que le hizo sentir como absolutamente evidentes, a pesar de su anacronismo, los valores y la realidad de otro mundo, el mundo de una civilización jerárquica, aristocrática y feudal. Por fin, le dio también el gusto por las posiciones netas, sin compromiso y esta especie de intrepidez intelectual coherente y lógica que se encuentra siempre en todas sus obras y en lo que concierne a las influencias de orden intelectual, Evola, hacia la edad de 15/16 años, lee a Wilde, D'Annunzio y a dos autores desconocidos que aun hoy siguen siéndolo; dos autores judíos, es preciso establecerlo para aclarar por anticipado el "antisemitismo" de Evola. Estos dos autores, que se suicidaron antes de cumplir los treinta años, son Michelstaedler y Otto Weininger. El segundo escribió un libro muy interesante sobre la sexualidad al que Evola se referirá más tarde e; su "Metafísica del Sexo", Evola lee también a Stirner y a Nietzsche. La lectura de este último refuerza su disposición de khsatriya y su revuelta contra el mundo burgués y su pequeña moralina.

Justo antes de la primera guerra mundial y durante el principio de la misma, Evola se pone en contacto con Giovanni Papini, director de varias revistas bastante próximas al futurismo y, como él, bastante exhibicionistas y sin raíces

profundas. Evola no será deudor de Papini salvo por el hecho de haberle dado a conocer las corrientes extranjeras del arte de vanguardia, así como a ciertos místicos, entre ellos Meister Eckhart. Aun rechazando completamente el chauvinismo propio a la corriente futurista, Evola participa en la primera guerra mundial como oficial de artillería, pero sobre el plano interior la experiencia bélica no le reportó nada nuevo no habiéndose encontrado nunca en el curso de las hostilidades en momentos de grave peligro. De regreso a Roma los años que siguieron fueron para él los de una grave crisis, Evola realiza entonces varias experiencias con drogas poco conocidas, experiencias que serán, por otra parte, las únicas de su vida. Las cosas empeoraron de tal forma que contempló incluso la posibilidad de suicidarse. Tenía entonces 23 años. Evitó finalmente el suicidio gracias a la lectura de un fragmento del Majhima Nikaya, una de las antologías del canon budista palí que provocó en él una especie de ruptura. El fragmento en cuestión decía: "Consideró el Nirvana como Nirvana y habiendo considerado el Nirvana como Nirvana pensó: "Nirvana", se identificó con el Nirvana, pensó como el Nirvana. Se dijo: "El Nirvana es mío" y se regocijó con el Nirvana ¿y esto por qué? a causa de su ignorancia te digo". Es tras esta lectura que Evola dice haber adquirido una firmeza capaz de resistir todas las crisis.

De este período datan igualmente la adhesión de Evola al dadaísmo, del que fue uno de sus principales representantes en Italia, así como sus producciones en el terreno artístico, bajo la forma de poemas y pinturas.

Evola estuvo atraído por el dadaísmo ya que no se trata solamente de una tendencia entre otras del arte de vanguardia, sino más bien, según él, de una "visión general" de la vida en la cual el impulso hacia una liberación absoluta de todas las categorías lógicas, éticas y estéticas se manifiestan, bajo formas paradójicas y desconcertantes". Algunas palabras de Tristán Tzara, a quien conoció personalmente, encuentran en él cierto eco, como por ejemplo: "Buscamos la fuerza recta, pura, única, no busca mas nada más". Pero la atracción hacia el dadaísmo estaba indisolublemente ligada a la crisis que Evola atravesaba entonces. Pasada la crisis, murió en él algo de todo esto.

Al período artístico continuó el periodo especulativo y filosófico con dos libros sobre el "Individuo absoluto" período que va desde 1.921 a 1.927. Pero la atención de Evola se había fijado ya en las doctrinas sapienciales, sobre todo en las orientales. Publica una presentación del Tao-Te-King, de Lao-Tsé, entra en contacto con Jhon Woodroffe, traductor de los Tantras hindúes y escribe "El hombre como potencia" del que "El yoga tántrico", publicado veinte años después, no será más que una profundización. Evola conoce también a Arturo Reghini, futuro colaborador de "El Velo de Isis" que le facilita ideas interesantes sobre la tradición romana y le pone en contacto ~ con René Guenon. En 1.928, aparece "Imperialismo Pagano", obra violentamente anticristiana, donde se encuentran expuestas las concepciones sobre el Imperium. El libro, que alimentaba la esperanza, bastante quimérica, según reconoce el mismo Evola, de actuar sobre las corrientes político-culturales de su tiempo, no tuvo prácticamente resonancia la edición alemana de 1.933 fue, por contrario, mucho mejor acogida y muchos alemanes vieron en Evola, aunque de forma equivocada, al representante más conspicuo de una potente corriente cultural "gibelina" en el fascismo.

En 1.927 se constituye bajo la dirección de Evola el "Grupo de Ur". El nombre del grupo se había elegido como referencia al término griego PYR, fuego, y también en el sentido primordial y original, del prefijo UR, en la lengua alemana. Durante tres años, el grupo publicará monografías abundantes sobre diferentes doctrinas tradicionales extractos comentados como los de Kremmerz, Meyrink, Crooley y traducciones de textos tradicionales entre los que pueden citarse el "Ritual Mithriaco del Gran Papiro Mágico de París", el texto hermético de la Turba Philosopharum los Versos Áureos de Pitágoras, extractos de un Tantra del Milindapala budista, algunos cantos del asceta tibetano Milarepa, etc. Todo será recopilado más tarde en los cuatro grandes tomos que fueron publicados bajo el título de "Introducción a la magia en tanto que ciencia del Yo" y forma verdaderamente un conjunto de este género, tanto por la importancia de la materia reunida, como por la calidad de los diferentes estudios.

Hacia el fin de su segundo año de existencia, el grupo: conoce una escisión de la que no se recuperará, escisión provocada a instigación de ciertos elementos que pretenden mantener en vida a la francmasonería, por entonces prohibida por el régimen fascista. En cuanto a la cuestión discutida de saber si el "Grupo de UR" revistió un carácter: operativo, Evola responde que si. Las instrucciones correspondientes a este carácter operativo fueron expuestas en dos monografías hoy disponibles.

Tras el cese de las publicaciones del grupo, la materia esencial había sido ya tratada, Evola crea en 1.930, con algunos amigos, entre los cuales se encuentra Guido de Giorgio, muy apreciado por Guenon y que colabora también: con él en "El velo de Isis", una revista mensual, "La Torre". Se trata de una nueva intentona, tras la defectuosa de "Imperialismo pagano", de influir positivamente en el ambiente político cultural. En el editorial del primer número de su revista, Evola afirmará que ha sido creada para defender los principios que se encuentran más allá del plano político, pero que, aplicados sobre este plano pueden dar lugar a un orden de diferenciaciones cualitativas, es decir, de jerarquía, también, de autoridad y de Imperium, en el sentido más amplio del término y añade también: "En la medida en que el fascismo sigue y defiende tales principios y en esta medida solamente nosotros podemos considerarnos como fascistas". Volviendo sobre esta cuestión en el número 5, Evola precisa su posición: "No somos ni fascistas ni antifascistas. El antifascismo no es nada... el fascismo es muy poco quisiéramos un fascismo más radical, más intrépido, un fascismo realmente absoluto, hecho de fuerza pura, inaccesible a todo compromiso". Con la experiencia de "La Torre" deseábamos probar que existe en la Italia fascista la posibilidad de expresar un pensamiento rigurosamente imperial y tradicional libre de cualquier servilismo, adherido a la pura voluntad de defender una idea".

Al expresar tan libremente sus posiciones, la revista no tarda en tener problemas con el poder político. Excepcionalmente -pues no era adecuado prohibir una revista abiertamente pro-fascista por lo menos en su conjunto- el número 3 había sido suspendido por haber condenado la campaña demográfica entonces orquestada por el régimen. Pero Evola debe enfrentarse muy pronto a la hostilidad declarada de los jefes del partido único, él que ha rechazado siempre adherirse a los escuadristas, veteranos combatientes de las calles contra los militantes de izquierdas, por ironías de la suerte es este el único período de su vida en que deberá circular por Roma acompañado por un cuerpo de guardia.

Siguiendo las órdenes de las altas instancias del partido, todas las empresas de artes gráficas de Roma rechazan imprimir la revista de Evola que cesará de aparecer el 15 de junio de 1.930 tras haber publicado 10 números.

La interrupción de la revista envalentona a Evola a volver sobre sus trabajos personales y es en este momento que comienza a escribir "Revuelta contra el mundo moderno". De este período data también "La Tradición Hermética" publicado en 1.931 y "Rostro y máscara del espiritualismo contemporáneo" que aparecerá en 1.932. Curiosamente la segunda intentona abortada de "La Torre" va a reencarnarse en uno de los bastiones de la ortodoxia fascista. Evola se pone en relación con Roberto Farinacci, hombre que goza de cierto prestigio en el séquito de Mussolini y en quien Evola encuentra una especie de "santo protector". Farinacci dirige un diario, "El Régimen Fascista" y acepta que Evola disponga en su diario de una página especial reservada a la defensa ya afirmación de los valores tradicionales. La colaboración durará de 1.932 hasta el inicio de la guerra y en "El Régimen fascista", Evola y sus amigos, así como representantes de la derecha europea tendrán una tribuna asegurada. Entre otros colaborarán Gonzague de Reynol, el Príncipe Karl Anton Rohan, el economista austriaco Otmar Spann, poetas judíos alemanes como Wolfskehl, del grupo de Stefan George, pero también -y esto merece ser subrayado- artículos traducidos de René Guenon y extractos de sus libros, primero bajo el seudónimo de "Ignitus" y luego bajo su propio nombre.

En 1.934 se publica "Revuelta contra el mundo moderno". La edición germana aparecerá un año después y recibirá una elogiosa acogida entre los medios alemanes tradicionalistas: especialmente en la tendencia denominada "revolución conservadora" y en algunos círculos de la aristocracia. Un período de actividades intensas comienza entonces para Evola: viaja a Alemania y a diversas partes de la Europa Central, da conferencias, multiplica sus entrevistas interesantes, entre ellas con Corneliu Codreanu, jefe del movimiento rumano fascista de la "Guardia de Hierro" y con Mircea Eliade, entonces miembro de este movimiento y que se había interesado ya en el "Grupo de UR". Es igualmente el período durante el cual Evola elabora su doctrina de la raza, apoyándose en la división tradicional del hombre: soma, psique y nous. En 1.937, aparece "El mito de la sangre", una historia del racismo desde sus formas antiguas hasta las teorías modernas de la antropología y de la genética, pasando por el estudio de precursores como Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, etc. El primer libro sobre la cuestión es seguido en 1.941 de "Síntesis de la doctrina de la raza" que expone de forma sistemática la concepción clásica de la "raza interior" o "raza del espíritu" en oposición al racismo moderno exclusivamente biológico de origen materialista. La Raza se define así como una energía formadora, como un modo de ser válido en sí y para sí y se dice que el deber de un verdadero estado sería precisamente ejercer una acción formadora y diferenciadora sobre el sustrato étnico del que recibe su empuje, en vistas a hacer surgir una élite auténtica, encarnada en un tipo humano superior, no solo en el plano de la raza física exterior, sino sobre todo en el plano interior, a la manera de las antiguas aristocracias del mundo de la tradición.

Estos años de actividades exteriores no impiden a Evola continuar sus trabajos sobre las doctrinas tradicionales: en 1.938 publica "El misterio del Grial" luego, con algo de retraso a causa de la guerra, aparece "La Doctrina del despertar",

considerada por muchos como la mejor exposición doctrinal del canon budista pali. Los dos últimos años de guerra, Evola los pasa en condiciones muy particulares. En el momento en que Italia se pasa a los aliados de la mano del Mariscal Badoglio, el 2 de septiembre de 1.943, se encuentra en Rastemburgo, en Prusia, en el Cuartel General de Hitler, en compañía de algunos antiguos jefes fascistas que habían abandonado Italia y es uno de los primeros que saludan a Mussolini una vez liberado del Gran Sasso por los comandos SS del Comandante Skorzeny. En 1.944, Evola vuelve a Roma, pero la ocupación aliada le obliga a abandonar la ciudad. De regreso a Austria, en Viena insiste en su proyecto de escribir una "Historia Secreta de las Sociedades Secretas", trabajando sobre los numerosos materiales puestos a su disposición por las autoridades alemanas. Uno de los objetivos de esta obra que jamás podrá ser terminada a causa de las circunstancias era el demostrar, con documentos en la mano, la acción subversiva y antitradicional operada por la inmensa mayoría de la franc-masonería, antes y después de 1.789.

Y es en la capital austriaca, justo antes de la entrada de las tropas soviéticas en la ciudad, en abril de 1.945, cuando sobreviene el accidente. En el curso de un bombardeo Evola recibe un fragmento de metralla que le ocasiona una lesión en la médula espinal que tendrá como consecuencia una parálisis de los miembros inferiores. Es preciso añadir a este respecto que Evola había tomado el hábito de circular normalmente bajo los bombardeos sin colocarse jamás al abrigo.

Tras haber pasado dos años en una clínica austriaca Evola vuelve a Roma en 1.948, aquí encuentra las ruinas, ruinas aun más espirituales que materiales. Sin embargo, los grupos de jóvenes formados en los duros combates de los últimos meses del fascismo, mantienen valientemente la antorcha, su obra es conocida entre ellos y para ellos escribe en 1.949 un pequeño opúsculo titulado "Orientaciones" en donde indica las posiciones a mantener, política y espiritualmente. En 1.953, aparece "Los hombres y las ruinas", que puede ser considerada como la obra maestra del pensamiento político europeo de la verdadera derecha. La obra contiene definiciones esenciales sobre la doctrina del Estado, el Imperio, la Autoridad, la primacía de la política sobre la economía, del Estado sobre el Demos, el espíritu militar, la guerra oculta, etc... Este libro influencia ampliamente los cuadros de la tendencia "dura" del Movimiento Social Italiano y se puede decir, sin exagerar que una parte de la renovación neofascista que conoce Italia desde hace algunos años parece apoyarse sobre bases doctrinales sólidas facilitadas por la lectura y difusión de Los Hombres y las Ruinas que ha sido ya reeditado varias veces

En 1.949 Evola inicia una serie de traducciones de sus obras a la lengua alemana: reúne y presenta extractos de los escritos de Jacob Bachofen, mitólogo del siglo pasado, traduce "La decadencia de Occidente" de Oswald Spengler y tres novelas esotéricas de Gustav Meyrink. En 1.958, Evola publica "Metafísica del Sexo", seguido en 1.960 de un estudio sobre "El Obrero", obra maestra del gran escritor Ernest Junger, libro muy importante. Y es hacia 1.961 cuando aparece "Cabalgando al Tigre" que permanecerá como el testamento espiritual de Julius Evola, aunque posteriormente haya editado "El fascismo visto desde la Derecha", libro complementario de "Los hombres y las ruinas" y "El arco y la maza", una recopilación de ensayos diversos y títulos aparecidos antes y después de la guerra.

El mismo Evola ha dicho de “Cabalgar al Tigre”, que era su testamento, añadiendo en “El camino del cinabrio” a este respecto “bajo ciertos aspectos, refleja mi propia vida; las máximas y las orientaciones que se han indicado son también las que yo me he esforzado en general en seguir a lo largo de mi propia existencia”. De cierta manera, Evola, con este libro riza en rizo, volviendo a la posición de partida de su juventud, es decir, a una negación radical del mundo actual y sus valores, esta vez” con el apoyo de cuarenta años de investigación.

Hasta el fin de su vida, continúa dando regularmente artículos a revistas de derecha y a órganos doctrinales de orientación tradicional. Su vida se extingue el 11 de junio de 1.974. Debido a malversaciones infames y a la dejadez de los ejecutores materiales de su testamento, los restos de Evola, no pudieron ser inmediatamente icinerados como había solicitado. La icineración se produjo finalmente el 10 de julio, es decir, un mes más tarde de su muerte gracias a la valerosa intervención de nuestros amigos del Centro de Estudios Evolianos. Luego, hacia finales de agosto del mismo año, nuestros amigos italianos transportaron la urna que contenía las cenizas de Evola al glaciar del Monte Rosa, a 2.500 metros de altura, en la frontera italo-suiza, donde será enterrada conforme a las últimas voluntades del difunto.

II En el mundo de la Tradición

A nivel interior:

La comprensión de lo que significaba el Orden para el hombre de la Tradición solo es posible haciendo referencia a la doctrina tradicional universalmente extendida de las dos naturalezas y de su oposición. Estas dos naturalezas son la naturaleza terrestre o materia, “fisis” “hyle” para los griegos y la naturaleza divina o celeste o, mejor aún, sobrenatural, la “metatafisis”. A nivel microcósmico, toda doctrina verdaderamente tradicional afirma que el hombre está formado por tres entes, de una parte el ente fisiológico, el “soma” y el ente psicológico, “psique”, de otra parte el ente metafísico o espiritual, “nous”. Para el hombre de la tradición, era evidente el reconocimiento de la insatisfacción fundamental inherente a los dos primeros entes, en tanto que no fueran de alguna manera “absorbidos” por el tercer ente, el ente metafísico, del cual este hombre suponía, presentía, al menos, que era una fuente de perfección.

Desde el punto de vista tradicional, la materia no tiene, en sí misma, ninguna realidad. Está marcada por una necesidad y una privación eterna, es el dominio de las cosas que fluyen, su cuantificación y su divisibilidad infinitas prueban que es el desorden asegurado. Es pesada e informe.

Realizar el ente metafísico, realizarse, es pues, depurar toda la materia que uno lleva en sí mismo, volver a la unidad; es darse un orden, una forma. Es adoptar una actitud -tal es el sentido etimológico de “samadhi”- ante la vida, es construirse, en y por ciertos límites. Tal es el sentido de la antigua máxima “conócete a ti mismo” y de la palabra délfica “nada de más”, tal es también la razón de la insistencia de los antiguos sobre la noción del límite, que “conduce precisamente -dice Evola- a la exigencia fundamental de circunscribir, activa y conscientemente, el terreno en el cual se puede ser verdaderamente uno mismo”.

En el mundo tradicional un medio de conseguirlo era, naturalmente, la existencia de las castas que ordenaban funcionalmente y cualitativamente toda la sociedad hacia lo alto. Se consideraba que el hecho de nacer en tal o cual casta hombre o mujer, en tal o tal otra condición, no era un mero azar sino más bien el reflejo de lo que había querido o había sido trascendentalmente, el principio convertido en él “Yo” humano, en el momento de comprometerse en un nacimiento terrestre. La casta permitía al individuo recordar su propia naturaleza. Desde entonces, toda su libertad, recuerda Evola, consistía en no apartarse, sino, por el contrario en unirse a la matriz más profunda de su voluntad, que está en relación con el misterio de su propia forma existencial, a reducir las tensiones entre las diferentes fuerzas que componen la personalidad y a centrarse sobre la tendencia dominante. La casta era, en suma, el molde al que iban a deslizarse las potencialidades virtuales del ser. Y la justificación del régimen de castas era tan profunda que podía leerse en el Baghavad-Gita (111, 33): “Mas vale cumplir, aun que sea de forma imperfecta, el propio dharma, que realiza; incluso perfectamente, el dharma de otra condición; antes perecer perseverando en su dharma; asumir el dharma de otra condición no aporta más que desgracias”.

Romper la ley de la casta era ir en contra de la propia naturaleza, era caer más bajo que por no importa que otra falta. Los que cometían tal acción eran llamados precisamente en la India *aria*, “pathitas”, es decir, los caídos, los que han caído. Igualmente, Evola dice en “Revuelta contra el mundo moderno” que, precisamente la civilización medieval consideraba la rebelión contra la autoridad y la ley imperial como una herejía religiosa y los rebeldes fueron tenidos, no menos que los herejes, como enemigos de su propia naturaleza, contradiciendo la ley de su esencia”. Precisamente uno de los méritos de la obra de Evola es que nos ha restituido la mejor vena de la tradición clásica en una época en que sus principios parecían más necesarios que nunca pues, ahora que el marco preestablecido de la casta ha desaparecido, ¿cómo cada uno de nosotros puede desarrollar regularmente sus potencialidades, descubrir su verdadero querer y unirse a sí mismo?

Con la aparición de la “segunda religiosidad” propia del fin del ciclo ¿no ve los horizontes ampliarse ante él y multiplicarse las llamadas y las solicitudes de todo tipo hacia lo suprasensible o, más a menudo, a lo infrarracional? Aquí también la cuantificación exterior marcha pareja con la anarquía interior, signo indiscutible de decadencia, que hace salir una multiplicidad de tendencias, instintos, movimientos irracionales, etc. Frente a esta desintegración del espíritu, en una época en que la desesperanza y la angustia se venden bien, donde se llega a valorizar sistemáticamente la división interior como fuente de tensión creadora, Evola ha recordado en varias ocasiones que la primera tarea que se impone a aquel a quien ha llamado “humedo diferenciado”, es la unificación interior, que abre al ser hacia el equilibrio y la armonía. Esta unificación debe hacerse a través del descubrimiento experimental de la tendencia dominante y la transformación de esta en un imperativo ético que rijan toda la existencia (nos proponemos volver más ampliamente sobre este punto en la tercera parte de esta obra a propósito de la diferencia entre lo ético y lo espiritual y la superación de lo primero para desembocar en lo segundo).

Pero antes de llegar aquí es preciso decir que el hombre diferenciado puede y debe ante todo, frente al caos de mercancías pseudo-espirituales que se instala

ante él, guardar una cierta tranquilidad de espíritu, superior a todo apetito de “recetas” para la realización interior y reencontrar, lo que la teología católica llamó el “discernimiento de los espíritus”, Es así como empieza la búsqueda del orden a nivel interior.

A nivel exterior:

Lo que llama inmediatamente la atención en la concepción tradicional del Orden, es el carácter orgánico, eminentemente flexible y viviente de este Orden, en oposición a todo lo que éste término connota de rigidez e incluso de constreñimiento para los modernos.

En su cúspide, el Orden se confunde con el Principio, que es la suma de la infinitud de posibilidades no manifestadas y manifestadas, las segundas saliendo de las primeras por combinación, por probabilidad. Bajo su aspecto no manifestado, el Principio es la materia prima de los escolásticos, la “prakriti” de la tradición hindú. retención de todos los gérmenes, potencialidad pura e indistinta. Bajo su aspecto manifestado, se puede hablar con propiedad de “Ordo rerum”, el orden de las cosas, sometidas a la alternancia de los pares opuestos: construcción-destrucción, vida-muerte, guerra-paz, salud-enfermedad, etc.

Estar de acuerdo con el Principio, estar en el Orden, consiste pues en pasar a la otra orilla, para, desde allí, con templar con serenidad la dualidad inherente a todo lo que; se ha manifestado, el juego sin fin de la alternancia de los contrarios. No regocijarse con la juventud y la vida, no entristecerse con la vejez y la muerte, sino considerarlas con indiferencia. Estar en el Orden, es renunciar al vivir individual frenético y sediento para aceptarse totalmente en tanto que impermanencia universal, remolino en el remolino d; la espiral cósmica. Estar en el orden, es despojarse de todo lo que hay de opaco en el individuo angustiado para acceder: a la dignidad transparente de la Persona, a través de la cual suena el eco del Principio.

Aquí radica la fuente de la práctica de la sabiduría, el no actuar, que recibe indiscutiblemente de la tradición china su mejor formulación. En la óptica taoísta, ya que el mundo es un campo de fuerzas en perpetua interpenetración, ya que el mundo es actividad o proceso, es absurdo buscar por encima de su cabeza razones de actuar. Tal como dijo Allan Watts, “no existe alternativa a la acción, ya que todo es acción comprendidos nosotros mismos. Presentar una acción como motivada traiciona el vacío afamado del ego”. La buena conducta, la del sabio, consiste pues en modelarse sobre el Tao del que sin embargo no puede más que el hombre ignorante ni aproximarse ni alejarse. Como el Tao, el sabio no se apropia de nada, no espera nada, no quiere nada, no persigue ningún fin. Pues Lao-Tsé dijo: “Es a través de la ausencia de deseo y de la quietud como el universo se regula a sí mismo” (XXVII)

En esta comprensión muy antigua del Orden, todo reposa sobre la verdadera espontaneidad que está siempre dispuesta a expresarse. Una sociedad idealmente taoísta, guiada por sabios se mantendría en lo invariable del medio, en la inmaterialidad esencial del eje de la rueda, guardándose mucho de intervenir, vería al pueblo transformarse en sí mismo, todo esto teniendo la sensación de

ser libre y de actuar él misma y en tal sociedad, los actos más arbitral desórdenes parciales no harían evidentemente más que contribuir al Orden total.

Se ve muy bien como, en relación a esta concepción antigua algunas sociedades tradicionales codificadas y ritualizadas, han ido degenerando. La raíz de la palabra “rito” es “ceremonia”, lo que más que un orden implica una celebración convencional, es decir, un alejamiento del orden original. En Lao-Tsé, el rito viene des pues de la pérdida de la justicia, que ella misma sigue a pérdidas sucesivas del Tao, de la virtud, de la bondad. El Tao Te King dice a este respecto: “El rito es la cáscara de la fidelidad y de la confianza, pero también es la fuente del desorden, la inteligencia cauta es la flor del Tao, pero también el inicio de la idiotez” (XXVII 1)

De una forma más general, el carácter orgánico de todo orden tradicional está probado por el hecho, dice Evola, de que supone “fuerzas del caos, impulsos e intereses inferiores, capas sociales y étnicas más bajas, que un principio de “forma” domina y modela; implica el dinamismo de dos polos antagonistas, cuyo polo superior, ligado al elemento supranatural de las castas superiores, busca arrastrar consigo al otro hacia lo alto, mientras que éste -el polo inferior ligado a la masa, al demos- busca atraer al primero hacia lo bajo”. A título de ilustración muy particular de esto, puede recordarse que en la Edad Media, locos y los idiotas eran dejados en libertad. Estaban vistos como portadores de influencias determinadas que no era bueno encerrar sistemáticamente. En cuanto a la comunidad de hombres, estaba tan segura de la solidez de su fundamento que podía sin peligro para ella misma, franquear cotidianamente la encarnación de su propia negación. En el mundo de la Tradición, los Hijos del Cielo deben dominar y elevar a los hijos de la Tierra, pero estos no son nunca excluidos y también tiene su papel a jugar.

En Occidente la mejor representación del carácter dinámico, y orgánico del Orden fue ciertamente el régimen feudal. Este régimen, recuerda Evola “dejó un campo considerable al dinamismo de las fuerzas libres, alineadas unas contra otras, sin atenuación y sin alteraciones -el sujeto frente al señor, el señor frente al señor- de forma que todo -libertad, honor, gloria, destino, propiedad- se fundó sobre el valor y el factor personales y nada o casi nada sobre un elemento colectivo, un poder público o una ley abstracta”. Es también por esto que Evola ha podido muy justamente evocar la “soberbia elementariedad” de la Edad Media -época en absoluto uniforme, sino en la que se opusieron, por el contrario, fuerzas simples y desnudas- y no ha silenciado la extrema dureza del régimen feudal. Pero todo esto se acompañó perfectamente de un sentimiento de libertad y solidaridad de hombre a hombre prácticamente inimaginable hoy.

Aspectos de la estética “uránica” de Evola:

Estas consideraciones sobre el Orden nos llevan de forma natural a detenernos un instante sobre la estética “uránica” de Evola que se desprende del estilo de sus mismas obras. Ya que el orden es fuente de armonía, la cual, idealmente, es expresión de una relación perfecta entre las diferentes partes de un conjunto. Y para nosotros que también en esto -siguiendo a Evola- somos fieles a la tradición clásica, solo lo que es armonioso es bello ..

Hemos calificado de “uránica” a la estética de Evola, ahora es preciso explicar el por qué, pero recordando en primer lugar que no es evidentemente por casualidad que Evola escogió el prefijo UR para nombrar’ al grupo de investigaciones esotéricas que dirigió a finales de los años 20. En la mitología, Urano simboliza el despertar del fuego primordial. Más ampliamente, el adjetivo “uránico” o “uraniano”; puede aplicarse para designar la, llama pura del Espíritu que se alimenta de sí misma y no arde. En el plano espiritual, Urano evoca un impulso irresistible hacia la trascendencia hacia lo descondicionado, impulso que puede acompañarse con una conciencia aguda y dolorosa de la privación y de la sed inseparables de la condición humana. En el plano psicológico, Urano nos remite a la imagen de una sobrecarga de tensión, de una corriente muy fuerte que tiene necesidad de “pasar” cueste lo que cueste, de un encaminamiento discontinuo, no progresivo, que avanza a través de crisis sucesivas. Sobre el plano estético, Urano se encuentra en todo lo que es austero, monumental, frío, lacónico. Sobre estos tres planos -espiritual, psicológico y estético- Urano es la marca de los “hijos del Norte” -la expresión se entiende aquí sin ninguna referencia a un conjunto étnico o de geografía física, aun cuando la geografía física y la geografía espiritual tengan frecuentemente interferencias- y de la vía que le es propia, la vía heroica. Urano define y circunscribe así una de las “razas del espíritu” de la que nos habla Evola. En Occidente, esta raza ha creado, por ejemplo, la desnudez de las columnas dóricas y ha encarnado el espíritu ascético y guerrero de Esparta. Pero la misma raza del espíritu ha hablado también en Oriente, en el budismo zen precisamente, cuya estética, tal como se nos presenta a nosotros a través de las artes que ha influenciado, puede legítimamente, fuera de cualquier sincretismo, ser llamado también “uránica”. Queremos presentar como prueba las 7 características de estas artes, características comentadas por el maestro contemporáneo, Shin’ichi Hisamatsu. Estos 7 caracteres, cuya enumeración no dejará de evocar recuerdos a los lectores asiduos de Evola son:

- 1) La asimetría: no se percibe la belleza en la regularidad ni en la exactitud “sino por el contrario en la forma tras la que se han superado estos aspectos”.
- 2) La simplicidad: cuya “razón reside en el estado de lucidez desligado, sin objeto particular que se pide al practicante del zen”.
- 3) La austeridad gélida: que es “la belleza potente, la dignidad majestuosa que aparecía cuando la cosa deviene “esencia” sola o “núcleo” aislado, después de que toda superfluidad inútil haya sido eliminada con el tiempo”. Ejemplo: el pino viejo que ha perdido su juventud y su ligereza en una lucha sostenida contra el viento y la nieve, se ha convertido en un núcleo provisto de dignidad y de fuerza, sin fisuras.
- 4) Lo natural o la espontaneidad: “lo que no quiere decir instintivo, ingenuo y sin cambio desde el nacimiento, sino que implica que un ser, a pesar de superabundancia de su voluntad creadora, sabe preservarse de la influencia del artificio”, la base natural residente en el estado interesado (Mu-Shin) del Zen.
- 5) La sutileza profunda: palabras que, en japonés, evocan lo que está velado, dicho de otra forma “muchas implicaciones y repercusiones en el interior para permitir una expresión fuera”, profundidad insoldable, oscuridad, calma.

- 6) La libertad descondicionada sin ninguna ligazón con los fenómenos, ni con el despertar, ni con los esfuerzos en vistas de ahogar el compromiso.
- 7) La serenidad: lo que significa estar “calmado en un medio calmado, pero sobre todo, calmado en un medio en eferescencia”.

En “Cabargar al Tigre”, Evola ha consagrado una veintena de páginas verdaderamente fundamentales al sentimiento de la naturaleza que debe tener el hombre diferenciado. Fundamentales por que desembocan sobre una visión mágica de la naturaleza que puede borrar la habitual dualidad entre un sujeto y un objeto; fundamentales también por que a este nivel, como en todos los demás, Evola vuelve al leit-motiv de su último gran libro: a saber, que lejos de lamentar la destrucción cada vez más profunda realizada por el mundo moderno de los últimos lazos naturalistas, es decir, del pueblo y de la ciudad, del matrimonio y de la familia, de la patria y, en fin de la intimidad burguesa, con la naturaleza humanizada, es preciso, por el contrario, asumir plenamente estas destrucciones y convertirlas en ventajas para acceder, sobre el plano existencial, a una libertad auténtica. Pero para que la naturaleza vuelva a ser para el hombre moderno lo que había sido para el hombre tradicional -el lugar de estupor original y de una libertad superior- se trata de ponerse en búsqueda del objetivo, “se trata, nos dice Evola, de descubrir el lenguaje de lo inanimado, que no se manifiesta antes que el alma haya cesado de verterse sobre las cosas”. Para descubrir este lenguaje, es preciso amar los paisajes “más lejanos, más inmensos, mas calmados, más fríos, más duros” que otros y, para esto hace falta ir “a los desiertos, en las rocas, las estepas, los glaciares, los negros fiordos nórdicos, bajo los soles implacables de los trópicos antes que entre los árboles, los ruiseñores, los bellos jardines” o que enternecerse “ante las puestas del sol los cromos de románticos claros de luna”.

Con claridad y para recuperar la expresión muy significativa de uno de los representantes de la corriente de la “Nueva Objetividad”, es preciso partir del mundo para mirar el alma y no partir del alma para mirar al mundo, a fin de que todo lo que es humano parezca verdaderamente muy humano, insignificante y risible.

Pero que la palabra “naturaleza” y la evocación de sus paisajes salvajes y desolados no se presten sobretodo a confusión. Nada en la actitud de Evola revela la presencia de una pequeña moralina sofocada por el final del ciclo y por la inhumanidad del mundo moderno, tal como se ve hoy con la presencia de la moda ecológica. Es bueno amar los paisajes desérticos, por que son más grandes que lo humano, pero lo que es superior a lo humano, puede ser también experimentado en el centro del mundo moderno. Es la naturaleza bajo sus dos caras, la naturaleza inviolada y la naturaleza dominada, utilizada, son fundamentalmente una sola y misma naturaleza. Evola recuerda que la naturaleza es también “los diques, las turbinas y las fundiciones, la red tentacular de grúas y los muelles de un gran puerto moderno o un complejo de rascacielos funcionales”. Todo, añade, consiste “en saber mantenerse presente, libre a sí mismo, ante una u otra naturaleza, en medio de las estepas o sobre las cumbres casi invioladas, tanto como en las boîtes nocturnas”. Esto se une exactamente a la fórmula de choque de otro guerrero, Ernst Junger, que afirma que para el hombre completamente separado e interiorizado “hay bosques en el corazón de las capitales”, los bosques designan aquí el lugar donde reina la libertad de espíritu. En varias tenden-

cias de la arquitectura contemporánea, que ha recurrido cada vez más a líneas desprovistas de ornamentos, desnudas, se puede advertir también una inversión de la desnudez dórica. Asumir esta inversión, esta negación y el cuadro esencialmente inhumano que crea, es ya negar y utilizar positivamente la barbarie que se perfila siempre con más claridad en el horizonte de nuestro mundo, barbarie en comparación a la cual, las consideraciones sobre la decadencia están ahora completamente superadas.

III La conciencia de los orígenes y la vía heroica

Luz del Norte y Luz del Sur:

Estas reflexiones sobre la estética de Evola nos han llevado a entrever una forma específica de espiritualidad, la espiritualidad “uránica”, así como la vía de su reconquista, la vía heroica.

En la exposición extremadamente documentada hecha por Evola de la doctrina tradicional de las cuatro edades, la espiritualidad “uránica” u olímpica está ligada a la Edad de Oro, que se percibe como “ciclo del Ser, ciclo polar, ciclo de la luz como gloria, ciclo de los Vivientes”, en el sentido interno de este término; este ciclo, que conoció la espiritualidad original, se puso a su vez en relación con el Norte, representación del Polo en la geografía sagrada. En su búsqueda sobre la conciencia de los orígenes Evola revela numerosos testimonios en apoyo de esta relación, entre los cuales pueden mencionarse a los siguientes: en la tradición hindú, el saludo; de homenaje a los textos sagrados -anj-ali- se hace siempre; volviéndose hacia el norte; la tradición tibetana hace del Norte el lugar donde renacerá Guesar, el héroe místico e invencible que exterminará a los usurpadores y restablecerá un reino de justicia y es en Shambala, la ciudad sagrada del norte, en donde deberá renacer el Kalki-avatara, aquel que pondrá fin a la Edad Sombría; en la tradición romana, por fin, Virgilio dice que es el Apolo Hiperbóreo quien inaugurará una nueva edad de oro y de los héroes bajo el signo de Roma.

Estos testimonios confirman la perennidad de lo que Evola llama “la Luz del Norte”, expresión de la espiritualidad propiamente real de la Edad de oro en oposición a la “Luz del Sur”, luz de la Edad de Plata de la que se puede avanzar que fue la edad de la preponderancia de los sacerdotes y de la magia sacerdotal. Todas las corrientes tanto orientales como occidentales, portadoras de la Luz del Norte, se caracterizan por la insistencia sobre el simbolismo solar, “en todas partes -afirma Evola- en que el sol continúa estando concebido en su aspecto de pura luz, como una “virilidad incorpórea” sin historia y sin generación o, en la línea de esta significación olímpica, la atención se concentra sobre la naturaleza luminosa y celeste de las estrellas fijas... subsiste la espiritualidad más alta más pura, más original”. Por el contrario, “cuando el centro está constituido por el principio masculino-solar concebido en tanto que vida, pues asciende y declina, que tiene un invierno y una primavera, una muerte y un renacimiento, como los dioses de la vegetación, mientras que lo idéntico, lo inmutable está representado por la madre universal se encuentra ya una civilización de decadencia, en la segunda era, colocada bajo el signo acuoso o lunar”. Es la diferencia fundamental entre Apolo, el sol en sí, y Helios, el sol bajo la ley de los ascensos y descensos.

A la Edad de Plata y, para descender más en la involución cíclica, a todas las corrientes portadoras de la Luz del Sur, corresponde la dominante de la luna, símbolo del cambio y del elemento femenino, sobre todo sobre el plano de la organización de la sociedad, orientada en el sentido de una ginecocracia. Pero es al nivel del simbolismo celeste y de los cultos funerarios que la antítesis norte-sur se advierte más netamente. El Norte se liga al simbolismo solsticial, con el eje polar norte-sur; el sur, al simbolismo equinoccial con el eje este-oeste. En una glosa muy instructiva, el Emperador Julia no dice a este respecto que el equinoccio es el momento en que el sol parece escapar de su órbita y de su ley, dispersa se en lo ilimitado, alcanzar su momento, en suma, el más antipolar. Y puede también recordarse que el equinoccio de primavera era frecuentemente el momento de las fiestas mixtas de la Gran Madre, en ocasiones relacionada con el mito de la emasculación de su hijo-amante solar.

A nivel de los cultos funerarios que se recuerdan pueden ~ citarse los ritos de incineración de los Arios de la India, las hogueras alumbradas sobre los barcos celtas o vikingos; lo que refiere también el budismo, que ha continuado adoptando el procedimiento de cremación de los cuerpos, lo cual no es por simple azar, cuando se sabe que esta doctrina fue enseñada por un khsatriya, que relacionó míticamente su clan al = linaje solar de Ichvaku y que es -y de lejos entre todas las doctrinas orientales- la que presenta más rasgos específica mente “uránicos”. Así, arden los últimos residuos terrestres de los hijos del cielo, amados de los devas radiantes, que suben a través de los estados del ser progresivamente más sutiles. En el caso de la inhumación, el individuo va a disolverse en la “Magna Mater” cristiana, origen y fin de su vida efímera. Hemos visto así la expresión de la oposición radical de dos razas del espíritu, de dos aspiraciones verdaderamente incompatibles. Es la razón por la cual la vuelta de Occidente a la práctica de la inhumación, a través del cristianismo, merece una muy amplia reflexión. Prueba en todo caso, entre otras cosas, la extrañeza original de la casi totalidad del cristianismo a la mentalidad del viejo Occidente.

Tradicionalmente, la oposición entre la Luz del Norte y la Luz del Sur nos remite a una oposición entre dos vías, es la distinción operada en la Tradición hindú entre el Deva-yana el sendero de los dioses, y el Pitr-yana, el sendero de los antepasados. Un fragmento del Bhagavad-Gita asocia el Deva-yana al fuego, a la luz, al día, al Norte y el Pitr-yana, al humo, a la oscuridad y a la noche al Sur. El Deva-yana se confunde con la vía heroica. Es la vía de las naturalezas uránicas, fundamentalmente insatisfechas por el estado humano condicionado y que quieren romper el círculo aparentemente sin fin del nacimiento y de la decadencia y muerte, para no regresar nunca a una matriz humana. El Pitr-yana, por su parte, es especialmente la vía de las naturalezas que se podrían llamar, muy esquemáticamente dionisiaca y titánica. El ser dionisiaco es un adepto del Carpe-diem, quiere gozar de todos los aspectos de la existencia, mientras aun haya tiempo, y la perspectiva de tener que regresar a este mundo -queda claro que según la verdadera doctrina de los renacimientos, no es este individuo quien renace, sino la sed de vivir impersonal que está en él y que se transmite a otra individualidad fisiopatológica- tal perspectiva, pues, regocija más aún, y la vive con gusto. Por encima del ser dionisiaco se encuentra el ser titánico que pretende aceptar en principio toda existencia, comprendidas sus partes más penosas, por que quiere que sea así, a título de prueba de fuerza, y que puede alzarse hasta querer el

Eterno Retorno del mismo al seno del devenir. Pero, tampoco sobre esta vía, hay liberación efectiva.

Oriente y Occidente

Es ahora necesario hablar de la interferencia de la Luz del Norte con el Misterio de Occidente, pues si Oriente puede ser elevado a un espacio más allá del meramente geográfico, si bien puede ser legítimo considerarlo, según la expresión de Herman Hesse, como "patria de la juventud de las almas", no se sabe por qué Occidente no podría estar revestido de la misma dignidad. A diferencia de René Guenon, particularmente, Evola ha afirmado siempre para Occidente en tanto que Idea, la posibilidad de adquirir un valor universal "más allá de toda referencia geográfica o histórica". Ha sostenido también que si una verdadera élite espiritual se formase al fin de la "Edad Sombria", es en Occidente mucho más probable que en Oriente donde se constituiría, precisamente por que Occidente había iniciado su proceso evolutivo antes que Oriente y antes de alcanzar y superar el punto cero de los valores, es allí donde aparecerá primero una reacción saludable por parte de hombres diferenciados. Los hechos parecen dar hoy la razón a Evola. Para convencerse basta precisamente mirar a Oriente. Hay un Oriente eminentemente respetable, el islámico, que permanece por el momento en varios países, bastante próximo al orden tradicional. Este Oriente, precisamente por que es tradicional, no viene a instalar su sabiduría en nuestras tierras. Ciertos países cubiertos por este Oriente vuelven de lejos y, por encima de la eliminación benéfica de las clases dirigentes corruptas y occidentalizadas, quieren incluso, por lo que parece, regresar a las fuentes de la tradición islámica. Pero todo esto es muy reciente y demasiado incierto para que pueda hablarse de un verdadero renacimiento. y además, sobre un plano más amplio, no se ve como Oriente escaparía milagrosamente a las leyes cíclicas que hacen su trabajo mortífero por todas partes, a través de la modernización y la occidentalización de las formas de vida.

El otro Oriente, está no solo permitido, sino que también es una muestra de salud, el detestarlo cordialmente. Es el Oriente de la India actual, continente de locura indescriptible, de conglomerado racial y físico. Su jungla ha terminado por colocar sus venerables raíces en el asfalto de nuestras grandes ciudades cosmopolitas a menudo a través de seres venidos de allí en estado ruinoso tras la absorción de sustancias alucinógenas. Este Oriente y sus pseudo-maestros, Vivekananda, Aurobindo Saravasti y también Krisnamurti -hombres separados incluso de su propia tradición, educados en su mayor parte en colegios anglosajones, que terminan por no ser ni orientales ni occidentales- este Oriente, pues, no puede servirnos para vivificar espiritualmente Occidente. Por el contrario, no será más que un modo de perversión entre tantos otros, un nuevo camino de disolución.

Se quiera o no existe de cualquier forma, un "misterio de Occidente". Pues si Occidente es efectivamente el lugar donde la luz física, sometida al nacimiento y a la decadencia, se apaga, es también el lugar donde la luz inmutable y espiritual se alumbra. Aquí también, como en lo que concierne a la polarización hacia el Norte los testimonios tradicionales que registran una interferencia del polo con el misterio de Occidente son numerosos, en relación con el recuerdo de la Atlántida y de Hiperbórea, conservado en distintos pueblos. Según la tradición egipcia, las

primeras dinastías habrían sido constituidas por una raza venida de Occidente, llamada de los "compañeros de Horus", colocada bajo el signo de Osiris, designada a sí misma, como "el primero de los habitantes de la tierra de Occidente". En la misma tradición el rito funerario comprendía la fórmula "¡hacia Occidente!" y es en esa dirección que comenzaba tras la muerte del iniciado el viaje en la "barca del sol" hacia la Tierra de los Inmortales. En la Odisea, es hacia Occidente que aparece Ulises para alcanzar el otro mundo; es también en Occidente donde se sitúa el jardín de las Hespérides, allí donde los héroes prueban los frutos de la inmortalidad. Es en Occidente-Norte de donde venían los Tuatha De Danann, los hijos solares de la diosa Dana, fundadores legendarios de Irlanda, poseedores de una ciencia incomparable y, en las leyendas del ciclo arturiano, es en la misma dirección donde se encuentra la isla sagrada de Avalon. Sería inútil multiplicar los ejemplos. Mejor vale interrogarse sobre el significado del misterio de Occidente y el estadio al cual corresponde en la involución cíclica total. "Lo que caracteriza -dice Evola- es un dualismo, y un paso discontinuo la trascendencia es "subterránea". La supra-naturaleza no existe más, como en el estado olímpico, es el fin de la iniciación, objeto de una conquista problemática". El misterio de Occidente pertenece pues a la segunda fase de la tradición primordial y se liga al símbolo solar más estrechamente que al polar. La luz que emana es la del heroísmo, cuyo significado último es el intento de restaurar la espiritualidad original a través de la superación tanto de la Madre como del Titán. Tocamos aquí un estadio en el cual ha aparecido la vía heroica. Es un estadio relativamente tardío que procede de los tiempos históricos y que viene tras las degeneraciones de la Luz del Sur, llamadas por Evola afroditismo y amazonismo y las de la luz del Norte, entre las cuales hay que mencionar sobre todo la desviación titánica que viene a predominar durante la Edad de Bronce. Son quizás los fragmentos de la tradición germánica los que nos informan mejor del momento transhistórico. Tras la revuelta titánica, sobreviene el advenimiento de todas las potencias elementales, del fuego in fieri del "Sur, mantenidas hasta entonces fuera de los muros del Asgard, el dominio de los dioses. De una forma muy sugerente se dice que no solo es el sol "quien ha perdido su fuerza", sino también la luna, que ha sido devorada por los dos lobos. Lo que quiere decir que la espiritualidad solar, igual que la lunar, desaparecen. El arco Bifrost, que unía el cielo y la tierra, se desploma y el destino de la decadencia -rök- se realiza. La tierra es abandonada a sí misma, privada de todo contacto con lo divino. Es la edad del hierro, la "edad del lobo", tras la del bronce.

Importa insistir muy particularmente sobre este punto pues nos remite a la distinción esencial entre la vía del héroe y la desviación titánica, distinción en la cual Evola ha insistido en diferentes ocasiones. Lo que vuelve absolutamente injustificados los reproches que algunos le han dirigido afirmando que Evola propone una vía de potencia basada en un endurecimiento unilateral del Yo. Esto es falso, total y absolutamente falso. El riesgo de desviación titánica por mala lectura de Evola existe, pero en ningún caso puede atribuirse a su autor. Sea como fuere, antes de llegar a lo que pueden significar hoy estos dos conceptos de héroe y titán, es preciso primeramente referirse a las enseñanzas tradicionales sobre la vía heroica, la vía del guerrero.

La Vía del Guerrero

Sobre esta vía -y la tradición griega y germánica son formales a este respecto- no hay nunca una revuelta contra el destino, sino cumplimiento total del destino por identificación con él, cualquiera que fuesen las consecuencias. El guerrero trasciende su individualidad identificándose con las fuerzas cósmicas de la destrucción con la faz de la muerte del Príncipe, con Shiva, por referirnos a lo tradición hindú. Lo hace a través de sus pasiones, que no ve como suyas, sino de una forma que podríamos llamar "tántrica", como atenuaciones extremas de poderes, de potencias contenidas en el universo. A través de sus pasiones de odio y destrucción remitiéndolas algo infinitamente mayor que él, se "lava ardiendo". Tal es el sentido de la Gran Guerra Santa, cuya guerra física, la Pequeña Guerra Santa, no es más que la manifestación exterior; tal es también una de las enseñanzas del Bagavad Gita donde Evola ha encontrado la más alta justificación metafísica de la vía de la acción y en la cual el dios Krisna, hipóstasis del ser sin forma, enseña al guerrero Arjuna: "Soy yo, quien primeramente = golpea a todos estos guerreros; se solamente tú, hábil arquero, el instrumento en mi mano" (XI,33). Lo cual implica que: "Creer que uno mata, creer que otro es muerto, es igualmente equivocarse; ni uno mata, ni el otro es muerto" (11, 19). Los actos son definidos como "el lazo que encadena al mundo" (111, 9) habitualmente pueden convertirse en medios de liberación cuando son ejecutados en tanto que objeto de sacrificio, sin ningún apego ni interés. Luego viene para el guerrero la revelación del Ser innombrable, bajo el aspecto de la mordedura devoradora del tiempo, que disuelve los mundos: "Así como las olas de los ríos que ruedan raudas hacia el océano, igualmente los héroes se precipitan en tus mandíbulas ardientes" (XI, 28). Es el momento de la "mors triumphalis", de la muerte realizada como una necesidad para destruir el soporte carnal convertido en incapaz de acoger una energía suprahumana. Es el paso, la iniciación del guerrero. En la tradición nórdica, los mejores de entre los guerreros, los Einheriar, es decir, los que "combaten aislados", son llevados por las walkirias al Walhalla. Todos son invitados a beber la hidromiel sagrada en la mesa de Odin, el rey de los dioses, el cual, sea cual fuere la causa terrestre por la que han combatido, lo que nos recuerda la famosa frase de Nietzsche "Decís que es buena la causa que santifica la guerra, pero yo os digo que es buena la guerra que santifica toda causa", Odin los recibe en su palacio y corno para el héroe no hay revuelta contra el destino, no existe tampoco revuelta contra los dioses. Por el contrario, hay colaboración entre ellos y las fuerzas que combaten al caos, lo que pone de relieve la importancia decisiva del papel que corresponde al héroe. Hércules ayuda a los olímpicos a vencer a los titanes y entre los germanos, Odín llama a los Einheriar para combatir el desencadenamiento de las potencias elementales; Dioses y héroes perecen todos en el incendio cósmico final. Todo esto contribuye a demostrar que, en las antiguas tradiciones, el heroísmo fue también una vía total de realización.

IV Actualidad y situación de la obra de Evola

Problemática existencial del hombre moderno y vocación heroica

Es preciso ahora, para iniciar la cuarta parte de esta obra, definir rápidamente la problemática existencial del hombre moderno diferenciado, es decir, del hom-

bre que vive en el mundo moderno, aun sabiendo que su naturaleza profunda es radicalmente extraña a este. Frente a esta problemática, no se hablará ya de una vía heroica, habiéndose perdido, sino de una actitud o, mejor dicho, de una vocación heroica. Esta vocación, el hombre diferenciado la reconocerá como una predisposición natural que le impulsa a no huir del mundo, sino a asumirlo, si es posible bajo todos sus aspectos.

A este respecto, el hecho de que Evola haya escrito un libro como "Cabalar al Tigre" debe disipar algunos equívocos que se creían poder deducir a través de los textos procedentes una impronta prusiana extraña para un italiano, pero tras "Cabalar al Tíbre" tal equívoco se ha disipado para dar lugar a una adaptabilidad, a una adecuación perfecta a las situaciones. Por otra parte, incluso si "Cabalar al Tíbre" no hubiera sido escrito, en la introducción misma de "Revuelta contra el mundo moderno" se hubieran encontrado motivos más que suficientes para desmontar esta acusación de rigidez, ya que Evola decía que el único punto de partida, por difícil que fuese, era el de ser capaz de asumir en bloque el mundo moderno, hasta percibir su sentido final. Pero con la publicación de esta última obra, todo ha quedado mucho más clarificado. "Cabalar al Tigre" impide absolutamente que pueda hablarse de Evola como de un nostálgico de no se sabe que paraíso tradicional, o de un romano extraviado en nuestro siglo que se alimenta de la morgue y del desprecio. A este respecto, todos los calificativos que algunos le han dirigido elogiosamente como, por ejemplo, el de "último gibelino", o "último gran aristócrata", "gran reaccionario", para no hablar de otro político y particularmente ridículo, no son más que literatura y coquetería inútil... Pues si hubo jamás un hombre por encima de su tiempo y plenamente consciente del por qué le había sido dado el vivir en este tiempo, este fue Evola.

Además y para pasar a un nivel más elevado, no puede olvidarse sobre todo que Evola no concibió jamás a la oposición entre el mundo tradicional y el mundo moderno como una oposición histórica, sino más bien como una oposición metafísica y morfológica. El mundo tradicional y el mundo moderno son considerados por él como "dos tipos universales, dos categorías apriorísticas de la civilización", lo que le permitirá afirmar: "... el hecho de que las civilizaciones de tipo tradicional se sitúen en un pasado en relación a la época actual es algo completamente accidental". Si Evola se refiere constantemente a formas, instituciones y conocimientos no modernos, es por que "estas formas, instituciones y conocimientos resultan ser, por su naturaleza misma, símbolos más transparentes, aproximaciones más estrechas, de lo que es anterior a los tiempos y a la historia, de lo que pertenece pues al ayer tanto como al mañana, y puede solo producir una renovación real, una "vida nueva" en quien es aún capaz de recibir la". Por esto, Evola no ha dudado en aclarar -insistimos- "que el destino del mundo moderno no es en absoluto diferente ni más trágico que el advenimiento sin importancia de una nube que se eleva, toma forma y desaparece sin que el libre cielo pueda verse alterado". Lo que enlaza exactamente bajo otra forma, con lo que dijo René Guenon hacia el final de su obra maestra "El reino de la cantidad y los signos de los tiempos", a saber, que el fin del mundo moderno no será sino el fin de una gigantesca ilusión.

Pero antes de intentar asumir el mundo moderno, es preciso haberlo comprendido en profundidad. Lo que caracteriza todo lo que es moderno, es decir, para nosotros occidentales, todo lo que se desarrolla a partir del pseudo-renacimiento,

es, dice Evola, un "irrealismo radical, una inorganicidad fundamental". En el mundo moderno, tanto interior como exteriormente, nada ., e tá vivo, todo es destrucción. Los hombres modernos no viven, no conocen más' que el reflejo de si mismos. Con la psicología primero, luego a través del psicoanálisis, han buscado y buscan explicarse, encerrándose así, cada vez más en sus fantasmas. Este prisma del reflejo de la imagen, que falsea todos los momentos de la existencia, ha llegado hoy a establecer un poder absoluto sobre los hombres. A este respecto, el desarrollo sin precedentes desde hace un siglo de las técnicas de reproducción, con los descubrimientos e invenciones de la fotografía, el cinematógrafo y la televisión, debe ser visto como un signo de los tiempos, un signo decisivo, anunciador del extremo fin de la edad sombría. Es con mucha agudeza que un par de siglos atrás, el filósofo alemán Ludwig Feuerbach escribía: "y sin duda nuestro tiempo ... lo que es sagrado para él, no es más que la ilusión, lo que es profano, aquello es la verdad. Mejor : lo sagrado crece a sus ojos en la medida en que decrece la verdad y que la ilusión crece, si bien el colmo de la ilusión es para él también el colmo de lo sagrado".

Hemos llegado de hecho al tiempo del Último Hombre, proféticamente descrito por Nietzsche. El último hombre "que empequeñece todo lo que toca, cuya calaña es tan indestructible como la del pulgón" pues es "el que vivirá más tiempo", dice "hemos inventado la felicidad. Habrán abandonado los parajes donde la vida es dura; pues tienen necesidad de calor. Amarán aún a su prójimo y lo frotarán con ellos pues necesitarán calor ... ¿Quién querrá aún gobernar? ¿quién querrá obedecer? Lo uno y lo otro son muy penosos. ¡No hay pastor y sí un solo rebaño Todos querrán la misma cosa, todos serán iguales",

El situacionista Guy Debord que ha analizado con una finura extraordinaria los mecanismos de alienación de las últimas formas del mundo moderno, ve en nuestra sociedad -y por ello entiende con razón lo que pasa tanto en Washington como en Moscú, en París o en Pekín- la sociedad del espectáculo. El espectáculo es definido como una relación social "entre personas, mediatizada por imágenes", como "imagen de la economía reinante", que se somete "a los hombres vivientes en la medida en que la economía los ha sometido totalmente", pues "no existe más que economía desarrollándose para sí misma". Otra de las características de nuestro mundo, del mundo del espectáculo es la tautología: "sus medios son al mismo tiempo un fin", "no quiere llegar a nada, más que a sí mismo". "Es el sol que no se pone nunca sobre el imperio de la pasividad moderna", En un universo así añade Debord, "la vida terrestre se convierte. en opaca e irrespirable. No deshecha solo el cielo, sino que alberga en él su recusación absoluta, su paraíso falaz. El espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en un más allá; la escisión finalizada en el interior del hombre". Bastante lógicamente, por poco que se reflexione, Debord coincide así, en su descripción de nuestro mundo con Evola quien dice que la ciencia moderna "facilitando hoy los medios de controlar y utilizar todas las fuerzas de la naturaleza según los ideales de una búsqueda arhimánica del mundo, ha hecho nacer la tentación más peligrosa que se ha podido ofrecer jamás al hombre: la de considerar como una gloria su propia renuncia y confundir la potencia con el fantasma de la potencia".

Cualquiera que sea el nivel en el cual debe realizarse el hombre diferenciado que quiere poner a prueba su vacación heroica debe, en primer lugar, según Evola, "romper todo lazo con lo que está destinado a desaparecer en más o menos

breve plazo". La primera tarea será "mantener una dirección general sin apoyarse sobre ninguna forma dada o transmitida, comprendidas las del pasado, que son auténticamente tradicionales, pero que pertenecen a la historia". Este hombre deberá aprender a formarse íntima mente y a conferir a su línea de conducta un "carácter autónomo y un valor inmanente e individual", lo que significa "que la atracción ejercida por perspectivas positivas a más o menos breve plazo no debe jugar un papel importante". Debe pues aprender a vivir en el presente, aquí y ahora.

Vocación heroica y combate político

El primer molde sobre el cual puede fundirse una vacación heroica es el molde del combate político de la verdadera derecha. A este respecto la expresión "verdadera derecha" no puede inducirnos a error. Empleándolo no pensábamos evidentemente en las clasificaciones habituales al uso de las pequeñas políticas cotidianas. Lo empleamos pues creemos que existe, en un nivel que podríamos llamar casi existencial, una oposición entre un tipo de hombre de derecha y un tipo de hombre de izquierda. Tres rasgos dominantes nos parecen definir, a este nivel, al hombre de derecha: Un sentido innato de las jerarquías naturales; el conocimiento de que todo orden humano verdadero no es más que una transposición de un Orden "celeste" o supra-humano; y una comprensión de la libertad tal que implique ante todo deberes y no derechos.

Hablemos pues del combate político. Pero no de cualquier combate. Aquí también, es preciso eliminar ilusiones. Evola había escrito en "Los hombres y las ruinas" por que la situación de los años 50 en Italia y fuera de ella le había sugerido que valía aun la pena que se intentara una acción rectificadora teniendo por fin una unidad europea a fin de hacer frente a los dos bloques, capitalista y comunista, surgidos de los acuerdos de Yalta. Pero tras haber, en este terreno como en todos los demás, "hacer lo que debía hacerse", Evola ha reconocido en "Cabalgar al Tigre" que "las condiciones necesarias para alcanzar un resultado, apreciable y concreto, en una lucha de este tipo están actualmente ausentes". Que esto sin embargo no paralice la acción del combatiente político: debe estar solamente dispuesto a combatir, con toda lucidez, aún en posiciones perdidas. Que lo haga con claridad, sin ningún gusto "celiniano" por el fracaso en sí mismo, aún menos pensando en la situación de "maldito" que sería la suya a causa de la derrota de 1.945. Que no descienda a ningún compromiso bajo pretexto de oportunidad. Que esté en guardia ante el vocabulario político moderno, y que sea consciente, por fin, de que las palabras son portadoras de influencias positivas o negativas. Que testimonie, en la esfera política, los valores metapolíticos ordenadores de este Estado ideal del que nos habla Platón en "La República", Estado "que existe en el cielo para todo hombre. que quiera verlo y viéndolo, ponga en orden su vida interior"; que se convierta en un verdadero militante, en el sentido etimológico del término es decir, un soldado que "para actuar y alcanzar una meta, así es como lo subraya Evola, no exija anteriormente ninguna justificación trascendente, ni ninguna seguridad casi teológica respecto a la justeza de su causa"; en fin, que se refiera a las dos experiencias pasadas, la experiencia fascista y la experiencia nacional-socialista~ pero con una mirada crítica y distanciada. Al respecto de la primera experiencia, debe comprender que si "las ideas fascistas deben ser aún defendidas, deberían serlo no en tanto que tales, sino en la medida en que represen tan, bajo unos rasgos particulares, la expresión y la afirmación de

ideas anteriores y superiores al fascismo” Respecto a la segunda experiencia, la experiencia nacional-socialista, el combatiente de la Tradición entre la pureza del movimiento en sus inicios, pureza encarnada en algunos hombres y el titanismo inherente al poder que terminó predominando tras 1.933. si hay alguien que conozca la doctrina de los ciclos, no se extrañará y se asegurará de que también esto estaba en el orden de las cosas. El nacional-socialismo, no sentó las premisas de algo nuevo, sino que más bien fue el último sobresalto de energía de una élite, aunque todo lo que cierra un ciclo está ya en el umbral de lo que se abrirá en el ciclo siguiente. El sentido último de este fenómeno metapolítico, es decir, el de un suicidio sacrificial colectivo, se desvelará a si mismo en quien medite sobre el fin del nacional socialismo, sobre “el crepúsculo de los dioses” de Wagner interpretado sin interrupción en radio Berlín por orden del Führer, los últimos días del Reich, y sobre el hecho muy sintomático de que los últimos alemanes que se opusieron heroicamente, junto a combatientes europeos de varias nacionalidades, al avance de las ardas bolcheviques, fueron en su mayoría los ancianos de la Volkstrum y los niños de las Hitler Jugend. En lo que pasó en Berlín en 1.945, en ese enfrentamiento de niños que habían recordado como se amaba al sol y en quienes parecían condensarse todos los destinos de una raza, de un lado, y los mongoles borrachos de alcohol, quemando, violando y dedicándose al pillaje, al servicio de la ideología más desviada que haya podido concebir jamás cerebro humano, de otro, en este enfrentamiento todo hombre llamado a una vocación heroica y ligado a la causa sagrada de Occidente, debe ver uno de estos momentos privilegiados de la historia donde el mito hace su irrupción en medio de las luchas de los hombres para mostrarles un significado más amplio. Este hombre debe ver aquí la reproducción, al nivel microcósmico, de las enseñanzas de la tradición nórdica sobre el Ragna-Rök, sobre el combate final de los dioses y de los héroes contra las fuerzas liberadas del caos.

Vocación heróica y realización ética

El segundo nivel de integración de la vocación heroica es el de la realización ética. Es el nivel donde, en lugar de poder dirigirse uno mismo, se obedece. La realización ética, es frecuentemente, la realización de quienes F. Schuon ha llamado en su clasificación de los diferentes temperamentos espirituales, los “volitivos”, para distinguirlos de los “gnósticos” que, solos, realizan verdaderamente el modelo metafísico. Los “volitivos” se apoyan, no sobre lo que es, sino sobre lo que debería ser, no sobre los que están, sino sobre los que deberían estar. Existe en ellos una comprensión “voluntarista” de la Via, más meritória en un sentido que la de los gnósticos”, pero menos verdadera. La realización ética es el primer estadio de unificación del Yo, lo que consiste, dice Evola, en darse una ley, hacer “coincidir el propio ser y el querer”. Es la ascensión hacia la autonomía. Esto, continúa Evola, permite resolver el problema “sobre el plano de la forma; de la determinación o si se prefiere de la individualización; lo que da una base suficiente para orientarse, cualquiera que sean las contingencias”.

Pero este plano, el plano ético, adolece de falta de transparencia y no contiene un sentido absoluto si se le detiene, precisa Evola, “se es activo en tanto que se quiere ser uno mismo, pero no en tanto que se es tal como se es y no de otra forma”. El gran peligro, en el nivel ético, es olvidar la vulnerabilidad esencial del Yo empírico, gracias a la estructura unificadora que el ser se bate en torno a su

Yo y decaer en un endurecimiento arrogante y estoico de la individualidad. Pues esto, es la muerte interior.

Vocación heroica y realización espiritual

En un tercer y último nivel, el de la realización espiritual propiamente dicha, el calificativo de heroico ya no conviene, es superfluo. No hay realización de algo sin realización pura, visión de las cosas tal como son, conocimiento trascendental. El yo, visto como vacío y sin realidad propia en un momento intemporal está totalmente desmontado, hundido, lo que confiere a todos los aspectos de la existencia una espontaneidad que hace que no pueda hablarse aquí de heroísmo. Es la octava etapa -ocho es la cifra que se abre al infinito- en la tradición extremo-oriental, de la doma de la vaca, la vaca es el símbolo, en esta ocasión, de la naturaleza original del hombre. Es el satori-acontecimiento, el Despertar descrito así en un admirable texto Zen: “Desaparecidos los sentimientos que nos inducen al equivoco; negada la misma idea de santidad, no se esfuerza en ser un Buda, se burla de no ser uno, no difiere de la idea de Buda. En él no existe fisura ni dualismo. Un millón de ojos no descubrirían en él el menor defecto, ni la menor falla. Cuando reina este estado, el espíritu de los viejos maestros se ha manifestado”. Es el ascetismo más allá de la autonomía, la anomia positiva, la “impecabilidad” desde esta vida hacia la cual se ponen en marcha los verdaderos gnósticos, entre los que Evola ha ocupado un puesto destacado en nuestro siglo, gnósticos a decir verdad muy alejados de los que renacen desde hace un tiempo -es aún una moda reciente, no recuperada en su totalidad por el sistema- del lado del underground, quienes, para compensar el hecho de no ser más que “estudiantes en revoluciones” (Debord) en lugar de revolucionarios, giran su mirada hacia los marginales del Bajo Imperio.

En el nivel de esta “impecabilidad” la máxima de Nietzsche “lo que no me destruye me fortalece” es ya inutilizable. Pues hace ya mucho tiempo que no intenta probarse a sí mismo. “El estado del que se trata, afirma Evola, es el del hombre que, seguro de sí por que es el ser y no la vida, que es el centro esencial de su persona, puede aprovecharlo todo, abandonarse a todo y abrirse a todo sin perderse: aceptar, de este hecho no importa que experiencia, no para probarse y conocerse, sino para desarrollar todas sus posibilidades en vistas a las transformaciones que pueden producirse en él, en vistas de los nuevos contenidos que pueden, por esta vía, ofrecerse y revelarse. “Es el perfecto distanciamiento, el estado del hombre que, según palabras de Nietzsche, tiene un “cuello de toro” pero una “mirada de ángel”, al que nada puede manchar.

Sin embargo, para el hombre diferenciado de nuestro tiempo, hay pocas ocasiones de alcanzar estas cumbres de la vida interior. No es mas que a través de una crisis o de una sucesión de crisis como puede conocer la experiencia de la trascendencia, experiencia que le abre, no a otro mundo, a otra realidad, sino a otra dimensión de la realidad. Por lo que respecta a lo espiritual, más aún que en ningún otro dominio, debe de tener en él una disposición sacrificial. Lo esencial para él es realizar = una orientación fundamental que se imprimirá en todo el ser con, al mismo tiempo una conciencia afinada y ampliada de los horizontes de la existencia comprendida, para recuperar una fórmula extremo-oriental, como “un viaje de noche”. Un viaje, es decir, algo que tiene un “antes” y un “después”, lo que nos remite a la doctrina tradicional de la pre-existencia, de la que Evola dice

que “representa un elemento absolutamente esencial de la actitud requerida para permanecer en pie en nuestros días” y “cabalgar al tigre”, así como a una contemplación especial de la muerte.

Pero, en último análisis, todo está en función de la profundidad de la vocación heroica, ya que Evola en su libro más existencial, vuelve sobre la vieja identificación con el destino, al “amor fati”. Tan numerosos como puedan ser para el hombre diferenciado, los aspectos del mundo moderno extraños a su naturaleza y susceptibles de herirlo, debe convencerse que está en este mundo, aquí y ahora, lo que no es el resultado ni de un azar brutal, ni de una falta, ni de un pecado, sino por que ha querido estar en virtud de una elección trascendental para medir se a la vida de un mundo que no es normalmente el suyo.

Evola y el cristianismo. Visión aria del mundo

La visión que Evola tiene del cristianismo nos remite a un punto absolutamente capital de su pensamiento. Es preciso decir que la actitud de Evola evolucionó poco con respecto a su anticristianismo. La moral evangélica permaneció siempre ajena a su mentalidad de khsatriya y no le impidió ver en ella y en alguno de sus aspectos, ciertos fermentos de la subversión antitradicional. Niega la presencia en el cristianismo de los orígenes, de una gnosis auténtica. Su sentido de la acción, de la responsabilidad y de la dignidad en la ascesis le volvíen impermeable a una religión que afirma que todo es Gracia. Sin embargo, todo ello no impidió a Evola reconocer en el catolicismo de la antigüedad un factor de autoridad y de equilibrio en la historia de Occidente. Un factor de autoridad, pero también un límite, debido a sus orígenes que impide a los occidentales, salvo, quizás a través de ciertas corrientes del monaquismo y de la caballería medievales, expresar sus cualidades de base en la búsqueda del conocimiento, con la consecuencia de que sus cualidades, sin encontrar una desembocadura, se perdieron en conquistas titánicas. Sobre el plano existencial y contemporáneo, Evola, en fin, afirma muy justamente que el cristianismo era mucho... o demasiado poco: es mucho para algunos, si se concibe como una vía de renuncia, como la vía monástica –y precisamos que la palabra “renuncia” no se toma aquí en un sentido negativo, pues la regla de San Benito, que ha inspirado al monaquismo occidental, es un modelo de equilibrio- y con los riesgos que implica; es muy poco si se piensa solo en las formas devocionales. En relación a esta situación, la vía propuesta por Evola, la vía del drama, del “cabalgar el tigre”, no está del todo entre el demasiado y el demasiado poco. Está en otra parte y, sobre esta vía abrupta, no se trataría, en principio, ni de crisis religiosa, ni de sentimiento de estar abandonado por Dios. La crisis religiosa, si sobreviene, sería interpretada como incapacidad de sostenerse sin apoyo en el período post-nihilista, en el seno del cual nos encontramos, pero el abandono por parte de Dios es imposible, ya que esta vía postula la superación tanto del teísmo como del ateísmo.

Sin embargo esto no es lo esencial. La oposición profunda se sitúa en el nivel de la visión del mundo. Es aquí donde la divergencia fundamental alcanza las más altas especulaciones del pensamiento ario, tanto el de Occidente como el de Oriente y el cristianismo que, en buena parte, es una encarnación de la Luz del sur. Lo que sorprende a todo espíritu ario del cristianismo es su antropocentrismo. Hay en la óptica judeo-cristiana esta insoluble contradicción: que el hombre no es nada en relación a Dios, pero Dios es solo concebido en función

del hombre. Para el espíritu ario, el cristianismo equivoca al hombre asignándole un papel muy particular y único y dando a esta tierra una importancia especial, mientras que todo, empezando por nuestra razón, concurre a probarnos que estamos íntegramente en el juego del Principio que no es ni bueno ni malo, sino indiferente. Y, sobre todo, con su hipótesis creacionista y su doctrina de la Redención, el cristianismo introduce en el mundo la finalidad, la finalidad que asegura y limita al mismo tiempo, el hecho de perder en el devenir “su inocencia”, como decía Nietzsche.

De este punto de vista, Evola no podía sino sentirse mucho más próximo a dos doctrinas orientales radicalmente anti-finalistas, a saber, el tantrismo y el budismo. Sin forzar las cosas, se puede decir, que ha expuesto, en una formulación occidental, una visión tántrica del mundo. En esta visión el mundo es la manifestación libre de la Shakti, cuyo nombre tiene por raíz SHAK que significa “capaz”, tener la fuerza de hacer. El mundo es visto en tanto que potencia, la SHAKTI estando en cada poder, el “poder en tanto que tal”, la que sostiene todas las cosas sin tener en sí misma “ningún sustento”. No es más que por su poder que Brahman crea, que Vishnu conserva y que en el fin de los tiempos, Shiva disuelve el universo. Pero preguntar por qué la SHAKTI se manifiesta, por qué hay creación, conservación y destrucción es un punto de vista muy humano, es para hablar en términos Zen “querer poner patas a la serpiente”. La SHAKTI se manifiesta sin ninguna incomodidad, ni constreñimiento, no conoce más que su propia espontaneidad, los tantra dicen que su sustancia es fuego (Lilamaya-shakti).

En el budismo se viene a decir, poco más o menos la misma cosa, pues para que haya despertar, es necesario precisamente haber cesado de proyectarse sobre el mundo, haber suspendido todo juicio, toda interpretación individual, haber abandonado definitivamente el “por qué” y el “como”. Es la experiencia del Satori en el Zen del que Evola ha hablado muy extensamente en “Cabalgar al Tigre”: “El ciprés en la explanada, una nube que proyecta su sombra sobre la colina, la lluvia que cae, una flor que se abre, el monótono rumor del cimbrear de las hojas; todos estos hechos “naturales” y banales pueden provocar la iluminación absoluta, el satori: estos hechos ~ precisamente en tanto que carecen de significado, de finalidad, ni de intención, tienen un sentido absoluto. Es así como aparece la realidad, en la cualidad pura de las “cosas-que-son-como-son”.

La concepción no finalista del mundo fue también conocida en Occidente, especialmente en las formas purificadas del dionisismo y fue reencontrada por Nietzsche que dice en “Así habló Zaratustra”: “He colocado sobre todas las cosas esta libertad, esta serenidad celeste, el día donde he enseñado que encima de ellas y por ellas no hay un querer eterno que actúe”.

Antes de concluir resta solo situar la obra de Evola en relación a la de Guenon. Antes de interrogarse sin fin sobre la primacía originaria del sacerdocio sobre la realeza, o recíprocamente, vale más mostrar la complementareidad de las dos obras y mencionar de paso las desviaciones posibles por una mala lectura.

Evola es complementario de Guenon en la medida en que, tras la aproximación al mundo de la Tradición desde el punto de vista del Brahman, intentada por Guenon, él ha dado la aproximación de un Khsatriya. Esta aproximación ha sido

mucho más existencial y, si nos referimos al estilo de las dos obras -lo que no es criterio en sí- menos impersonal. De la primera característica, sería absurdo querer extraer una superioridad de Evola sobre Guenon, sí mismo, sería igualmente absurdo querer resaltar la superioridad del segundo sobre el primero, Guenon ha tenido plenamente razón en mantenerse siempre al nivel de los principios y Evola ha tenido también razón en dar prueba en su obra de la "frialidad apasionada" del Khsatriya, que implica que en toda acción se puede estar simultáneamente comprometido y desprendido.

El fariseísmo parece ser la principal desviación posible de Guenon. Se trata de una comprensión rígida y fija de la Tradición, de una adhesión solamente intelectual a principios, con dos consecuencias obligatorias: primeramente, una cierta rigidez expresada o de hecho; en segundo lugar una voluntad de ignorar o incluso de desprecia sistemáticamente encarrilamientos más existenciales hacia la Tradición -encarrilamientos que irán de todas maneras multiplicándose en nuestra época- bajo el pretexto de que no entran en el cuadro de una ortodoxia preestablecida. La segunda desviación posible es aquella que consiste en lo que podría llamarse un sincretismo superior. Esta desviación es imposible con Evola, a causa de la oposición esencial desprendida por él entre la Luz del Norte y la Luz del Sur, ante la cual la oposición incluso existente entre Oriente y Occidente pasa a segundo plano. La sola desviación posible en Evola es el titanismo, que puede cubrir aspectos muy diferentes sobre los cuales hemos insistido en varias ocasiones.

Es interesante insistir sobre el hecho de que Evola, a diferencia de Guenon, quien ha pretendido ser el único en haber presentado las doctrinas orientales desde el punto de vista tradicional -lo que no estaba exento de humor para quienes conocían lo que había escrito primeramente sobre el budismo- no ha pretendido jamás hablar ex-cathedra. Esto es importante, pues arruina el reproche que algunos han hecho a Evola de haber hablado de varias vías tradicionales sin haber entrado en ninguna ~ de las que aún hoy son practicables.

A título de comparación en lo que concierne a la actitud que tenemos respecto a la obra y la persona de Evola citaremos, en principio, un extracto de un artículo de Michel Valsan, aparecido en la revista "Estudios Tradicionales", en donde se escribe sobre la obra y la persona de René Guenon: "Conviene precisar que el privilegio especial que tiene esta obra de jugar un papel de criterio de verdad, de regularidad, y de plenitud tradicional ante la civilización occidental, deriva del carácter sagrado y no individual que ha revestido la función de René Guenon. El hombre que debía cumplir esta misión fue enteramente preparado desde lejos y no improvisado. Las matrices de la sabiduría divina habían predispuesto y formado su entidad según una economía precisa y su carrera se realiza en el tiempo a través de una correlación constante entre sus posibilidades y las condiciones cíclicas exteriores". Esto implica revestir a René Guenon de una verdadera infalibilidad en la interpretación de las enseñanzas tradicionales. Nosotros nos guardaremos muy bien de hacer otro tanto con Julius Evola, sabiendo que, para los discípulos, la mejor manera de honrar al maestro es no ser siempre discípulos suyos, siendo así que el mejor maestro es aquel del que uno se puede reír.

Philippe Baillet.

EVOLA Y EL TAO-TÊ-KING DE LAO-TSÉ, POR FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

Lamentablemente, en el número de "Totalité", dedicado íntegramente a Evola y a su relación con las distintas tradiciones de Oriente y Occidente, no se daba cabida al taoísmo chino. Sin embargo, Evola, en varias de sus obras, alude a Lao-Tsé y a sus doctrinas, si bien de manera tangencial y evidentemente influido por la obra de Guénon, "La Gran Triada". Este hueco lo ha suplido Francisco García Barán con este artículo que nos ha sido remitido y que, creemos, fue publicado inicialmente en la web del Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires.

EVOLA Y EL TAO-TÊ-KING DE LAO-TSÉ

Comenzaré para referirme a la presentación del libro de Julius Evola, El Tao-tê-king de Lao-tsé editado recientemente por Ediciones Heracles de Buenos Aires, por hacer una breve alusión a la bibliografía cercana sobre el tema, con la tentativa de emplazar el volumen del pensador y estudioso italiano en el marco natural que le corresponde en relación con la producción bibliográfica del pasado y del presente de la obra, en la que ocupa un lugar de relieve y que le es propio.

Cuando en 1929 Marcel Granet publicaba en La Renaissance du Livre su trabajo llegado a ser de cita obligada La civilisation chinoise, los estudios y trabajos diversos de nivel académico sobre China y su cultura, apenas alcanzaban las 3 páginas y media de bibliografía, La lista de sus autores incluía los nombres de los precursores de este tipo de investigaciones que habían entrado en contacto directo con materiales del taoísmo: desde el jesuita, P. León Wiegner -Los padres del sistema taoísta- y J.J. M. de Groot, hasta las incursiones laterales de los sabios Éd. Chavannes y P. Pelliot. Posteriormente cuando el libro vino a conformar el tomo XXVº de la Biblioteca de Síntesis Histórica «La Evolución de la Humanidad» en la Editorial Albin Michel -traducido al español-, esa misma bibliografía fue ampliada y actualizada, primero, hasta 1947 por el discípulo de Henri Maspéro, Paul Demiéville. Más tarde, Jeanne-Marie Boch-Puyraimond se encargó, además, de completar este apoyo bibliográfico con otro complementario que abarca 6 páginas y media en el que ya están presentes todos los grandes títulos que han permitido en lo que se refiere a las tres grandes religiones de la China con vigencia -taoísmo, budismo y confucianismo-, el avance de las traducciones, investigaciones, conocimientos e interpretaciones del Tao-tê-king y su medio metafísico-religioso, desde los estudios pioneros de Henri Maspéro -bien representados en lengua castellana por el volumen El taoísmo y las religiones chinas, traducido por Editorial Trotta de Madrid en el año 2000-, hasta las traducciones críticas apegadas al manuscrito original del sinólogo holandés L. Duyvendak (Leiden 1954) y del filósofo chino Liou Kia-hway (París 1967 -posteriormente en 1980 ha republicado el texto la misma editorial Gallimard en una colaboración con B. Grynepas-, así como la síntesis de Max Kaltenmarx, Lao-Tseu et le taoïsme (París 1965). Se debe agregar a lo expresado que en nuestros días a estos trabajos han venido a sumarse complementaria y analíticamente los estudios que unen el trasfondo metafísico del Tao-tê-king (el libro -king- del Principio -Tao- y de su acción -tê-, como lo define Evola) a su presencia concreta en el I-king (el libro de las mutaciones -i-) con una riquísima bibliografía

asimismo en la que sobresalen los aportes del norteamericano Th. Cleary y entre nosotros el sugestivo libro de Olivia Cattedra, Oráculo y sabiduría. Guía para el estudio del I-Ching, Buenos Aires, 2003, investigadora del Oriente quien nos honra con su asistencia esta tarde.

Debe asimismo ponerse de relieve dentro del círculo de ideas e informaciones en que nos estamos moviendo que Jean-Christophe Demariaux publicó en 1990 en Éditions du Cerf una síntesis brillante: *Le Tao* en cuya bibliografía selecta se incluyen los datos del libro de Evola según su versión francesa de 1989, así como *La gran tríada* de René Guénon, y que la reconocida investigadora del Consiglio de la Ricerca Italiano Mónica Esposito no duda en comenzar del siguiente modo el artículo "Tao" en el *Dictionnaire Critique de l'Ésoterisme* dirigido por Jean Servier para Presses Universitaires de France, 1998: «La palabra "Tao" no es una invención de la sola escuela taoísta, como podría creerse, o de Laozǐ, el presunto autor del célebre *Dao-de-jing*, sino que es un término que pertenece a las diversas escuelas chinas de pensamiento, símbolo de una "vía" ideal perseguida por los hombres. Sin embargo, a partir de Laozǐ es cuando retoma una acepción altamente esotérica. Entonces para comprender el Tao, es necesario volver a Laozǐ y a su libro, base del pensamiento taoísta, emprendiendo el camino por una vía distinta de la simple búsqueda intelectual» (ibídem, p. 1262).

Nos interesa retomar este punto de vista anudado al estado de la investigación de mayor calidad o más confiable de la actualidad, pues éste es el sendero que luminosamente abre y fortalece el Tao-tê-king de Lao-tsé editado por Julius Evola y que para alcanzar este fin ha debido corregir a fondo en su publicación actual de 1959 la que había realizado en 1923 en la que sobre la base de las versiones de Wieger y de De Groot, en particular, retoma con libertad ideas de R. Guénon desarrolladas en *La gran tríada* –o sea, básicamente, el ternario extremo oriental Cielo-Tierra-Hombre, para reafirmar el sentido metafísico-tradicional que envuelve la figura de Lao-tsé y el libro emblemático que se le atribuye. Como una lejana sombra se delinea la influencia inspiradora de Albert Puyou, Conde de Pouvourville, el que había recibido la iniciación taoísta en Indochina bajo el nombre de Matgioi ("Ojo del día") y cuyos dos libros, *La voie métaphysique* y *La voie rationnelle* son apreciados explícitamente tanto por Guénon como por Evola.

Teniendo en cuenta las observaciones que hemos anticipado, si bien el lector riguroso debe leer las 81 estrofas de esta versión castellana del Tao-tê-king en cotejo con otras traducciones directas en lenguas occidentales, la interpretación que desde el ángulo de visión tradicional ofrece Evola en la Introducción y las notas explicativas, son insoslayables para poder aproximarse al libro en su esencia.

De este modo se deben poner de relieve los diversos puntos que ateniéndose a la enseñanza de la sabiduría tradicional Evola distingue y explica con precisión para evitar los múltiples equívocos que este escrito oriental puede suscitar entre sus innumerables lectores:

1º Lao-tsé –"Infante anciano", es decir, el Hombre realizado-, como Confucio –ambos han vivido, uno, entre el 570 y 490 a. de n. e., y entre el 552 y el 479 a. de n. e., el segundo- son una reformulación y adaptación personal de la tra-

dición primordial extremo oriental sobre dos planos diferentes: el metafísico y el político-moral, respectivamente. Lao-tsé inserta al hombre en el ámbito de lo incondicionado, Confucio en el plano de lo social como el modelo "noble" que humanamente atrae. Es éste últimamente aludido el ideal prototípico del kalos-kagathós ateniense. Por eso asimismo en Lao-tsé adquiere primacía la forma de lenguaje de la paradoja y en Confucio, el lenguaje discursivo. Esto lo confirma el mismo Confucio cuando sostiene que Lao-tsé es inaferrable, como «el dragón que se evade en el éter por encima de las nubes».

2º Existe una asociación íntima entre el Tao-tê-king y el I-King, al punto de poderse haber llegado a hablar de un "Lao-i", un "libro de Lao-Tsé del Principio y de su acción en las mutaciones".

3º Pero dicho lo anterior debe entenderse que desde esta perspectiva la síntesis doctrinal taoísta encerrada en el Tao-tê-king incluye tres niveles de significación profundamente entrelazados: metafísico, antropológico y ético-político.

4º Lo metafísico y sus dos términos fundamentales: Tao y tê. El Tao es absolutamente trascendente, pero, a su vez, lo inmanente y mudable es inseparable del Tao. Luego con conceptualización helena que nos puede ser más familiar, el Uno y lo múltiple constituyen una unidad. En tal sentido el Tao es el gran Principio, fuente y origen de todo que permanece sin merma. Todo deriva de él, torna hacia él y en él se sostiene. Por eso desde la perspectiva interior o del repliegue, no actúa, es naturaleza incondicionada, inmanifiesto, carece de forma y no tiene nombre. En cambio, enfocado desde la dimensión inmanente es la actividad perfecta y el camino autónomo que se refleja en el equilibrado proceso del yang y del yin. Dualidad de componentes de la manifestación, activo y conformante uno y pasivo e indeterminado el otro. El símbolo del Cielo (Tien) se adapta convenientemente al gran Principio trascendente y sus intrínsecas propiedades, mientras que los símbolos de la Tierra (Kien) y el Hombre (Jên) se ofrecen como los otros dos símbolos de la tríada. Y el del Rey (Wang) como el perfecto intermediario.

5º En este entramado descripto précosmico y simultáneamente cosmológico el Hombre cumple su actividad especialmente humana como microcosmos, cuya composición encierra la mismidad una trascendente y la corporalidad cambiante diversificada. Por consiguiente por su estructura y naturaleza refleja macro-microcósmica causa final del hombre es llegar a experimentar la realidad del gran Principio, el realizarse como Hombre trascendente u Hombre universal (chen-jên) que coincide con la simultaneidad del uno-todo en el uno y todo interior y en la medida en que como ser humano lo logre es Hombre realizado que tuvo acceso a tal estado mediante el cumplimiento de la etapa del Hombre verdadero (sheng-jên). El estado primero de Hombre verdadero representa el plano de los pequeños misterios, la posición de la inmutabilidad del eje en el seno del movimiento, mientras que al estado superior del Hombre Universal se llega por la realización de los grandes misterios, el punto que supera al eje.

6º Las proyecciones sociales, éticas y políticas que se desprenden de la anterior antropología de fundamento metafísico y cosmológico según son transmitidas por la tradición extremo-oriental deben ser tenidas en cuenta y asimismo dignas de observar sus contrastantes diferencias con los mensajes sociales, éticos

y políticos que difunden los usos y costumbres del Occidente moderno y actual carentes de toda fundamentación y jerarquía espiritual. En primer lugar los grupos humanos entendidos colectivamente y con sus variaciones históricas no son ajenos a las transformaciones orgánicas de la actividad completa espaciotemporal, por lo tanto han de operar dentro de los arreglos del que el orden cósmico es el modelo, reflejo de un arquetipo oculto. Para que esto se pueda realizar las comunidades humanas han de atenerse a las pautas que provienen del orden interior que emana de la participación del hombre exterior y sus comportamientos de la conducta buena orientada por los dictados de la conciencia del hombre realizado, el verdadero intermediario entre el cielo y la tierra. Por lo tanto estando en el mundo el hombre debe obrar, pero siguiendo el designio del Todo, debe obrar como si no actuara (wei-wu-wei), nunca teniendo en cuenta su designio o interés particular, sino su función y actividad en relación con la totalidad. Su conducta buena queda definida por la característica axial, antes que por el hecho de su ejemplaridad personal. Si el comportamiento individual en la comunidad merece ser conocido y en este sentido irradia nobleza, ello es una consecuencia secundaria que deriva más de la entrega desinteresada al gran Principio y a las leyes de su acción, que a la actividad personal que es su movimiento efímero. Es el motor inmóvil el móvil de la moral y no los méritos del sujeto moral. Para ser más explícitos. Por semejanza y a diferencia de Kant. Es buena la voluntad libre, pero no porque personal y espontáneamente actúe por deber, sino porque personalmente se adapta a la espontaneidad de las leyes del gran Principio cuyo desenvolvimiento nada condiciona. En última instancia y dicho evangélicamente: no es la voluntad la que merece el calificativo de buena, sino que "sólo Dios Padre debe ser llamado bueno". Nada, por consiguiente, de un formalismo inspirado por la conciencia trascendental, que oculta las apetencias individuales, sino adaptación completa entre lo cóncavo y lo convexo de la realidad.

7º Y en este plano que toca a la conducta humana en interferencia de los sujetos, la política avanza un paso más y marca su costado colectivo. Es al mismo tiempo técnica de lo actual y de lo posible porque nace del Principio y se desarrolla dentro de las vicisitudes de las sociedades, los estados y países. Pero en la medida en que la potencia verdadera, la autoridad espiritual, carente de movimiento y sin necesidad de él, porque todo lo capta, dirige a la capacidad temporal de mando o poder -su facultad ejecutiva, jurídica y administrativa- alcanza su propio fin nuevamente, el de actuar sin tener en cuenta los resultados de la acción.

Desde este punto de vista si el hombre es el necesario intermediario entre Cielo y Tierra, el rey, como Hombre realizado al frente de la comunidad, la rige como una causa agente que encerrando en sí mismo la causa formal y final, conduce al colectivo de acuerdo con el desarrollo manifiesto del mismo Tao permitiendo la realización comunitaria y su situación de satisfacción plena o de felicidad constante.

Se ha comentado con anterioridad la influencia que la Gran tríada de R. Guénon ha ejercido sobre la nueva edición de esta obra de J. Evola, un hecho admitido por el mismo autor, pero se ha de afirmar del mismo modo que la flexibilidad conceptual de éste permite que el lector pueda acceder con más facilidad al núcleo de la tradición en su vertiente extremo-oriental.

En consecuencia tres aspectos positivos al menos se quieren señalar en esta ocasión en relación con la presente traducción española del Tao-tê-King de Lao-tsé de J. Evola llevada a cabo por Marcos Ghio y por el esfuerzo constante del Centro de Estudios Evolianos.

En primer lugar, como se nos enuncia también por sus editores, que la traducción de esta obra constituye un nuevo jalón en el friso de un justo empeño por ofrecer en la lengua española el conjunto total de la producción evoliana, que tanto enseña cultural y filosóficamente.

Igualmente debe anotarse que el conjunto de la producción sobre el pensamiento taoísta se ve enriquecido con la versión castellana de una obra cuya interpretación tradicional coloca al libro de Lao-tsé en su medio de transmisión normal.

Finalmente, debe ponerse de relieve con satisfacción, que el empeño intelectual notable que en el Siglo Veinte han llevado a cabo un grupo selecto de estudiosos por recuperar la enseñanza de la tradición única y universal en su aspecto hermético tradicional, que conserva y ostenta rasgos diversos del indoiránico y helenístico, aporta con la lucidez de este libro notas que las investigaciones que se ajustan a los criterios de una ciencia de la sabiduría tradicional le deben infinitamente agradecer.

Nada más por el momento.

EL BUDISMO "ARISTOCRÁTICO" DE JULIUS EVOLA, POR JEAN VARENNE

El artículo del escritor tradicionalista francés Jean Varenne que reproducimos a continuación, constituye la introducción a la edición española de "La Doctrina del Despertar", publicada por Editorial Grijalbo. Varenne resalta especialmente el carácter aristocrático y guerrero del budismo originario, y dando la razón a Evola en su percepción del fenómeno budista. Es preciso recordar que la exposición de Evola es reconocida -todavía- como la mejor exposición del Canon Budista Palí, es decir, del budismo originario.

EL BUDISMO "ARISTOCRÁTICO" DE JULIUS EVOLA

Era 1943 cuando Evola publicaba La doctrina del despertar, o sea, un momento en que la historia daba un trágico giro, en particular en Italia, donde el estallido de una de las más crueles guerras civiles se injertaba en un conflicto mundial que parecía haber echado a doblar las campanas pregonando la muerte de la cultura europea. Ciudades enteras, transformadas en piras, habían dejado de existir, y esto no era más que el preludio del inminente apocalipsis... En esta atmósfera trágica, cuando cabría haber esperado de los intelectuales una actitud combativa, fundada sobre los valores de la acción, del coraje y del heroísmo, Julius Evola daba a leer a su público un libro isobre budismo! Habida cuenta de la imagen que el Occidente se había formado de las tradiciones orientales y más en particular de la enseñanza de Shakyamuni, cabe pensar que entre los numerosos posibles lectores de obra tan inesperada en un periodo crucial de la historia de Italia, hubiera quienes vieran en este "ensayo sobre el ascetismo budista" una especie de iprovocación! Tanto más que los orígenes aristocráticos del autor no parecían predisponerlo, en modo alguno, a interesarse de manera particular por una religión donde los monjes, ajenos al inundo, desempeñan el papel principal.

Se trataba, en realidad, de un malentendido. Se olvidaba, por ejemplo, que el futuro Buda era también de estirpe noble o, más exactamente, era hijo de rey y príncipe heredero y había sido educado en vistas a que un día heredaría la corona. Se le había enseñado la profesión de las armas y el arte de gobernar y, a la edad justa, se había casado y tenido un hijo. Cosas, todas éstas, que evocarían rnas la formación física y mental de un futuro samurai que la de un seminarista que se prepara a tomar las Ordenes. Un hombre como Julius Evola era el mas apropiado para disipar tal error.

Y lo hace en dos frentes: por un lado, no deja de recordar en su libro cuáles fueron los orígenes de Buda, el príncipe Siddhartha, destinado al trono de Kapilavastu; por otro, se empeña en demostrar que el ascetismo budista no es una resignación pusilánime frente a las desgracias de la vida, sino un combate de orden espiritual no menos heroico que el de un caballero en el campo de batalla. Como dice el propio Buda (Mahavagga 2, 15): "Mejor morir combatiendo que vivir como vencido". Tal resolución coincide con el ideal de Evola de triunfar sobre las resistencias materiales con el fin de alcanzar el Despertar a través de la meditación; no obstante, hay que señalar que el vocabulario guerrero está con-

tenido en los escritos más antiguos del budismo, o sea, los que mejor reflejan la enseñanza viva del Maestro. Evola se entrega incansablemente a borrar esa imagen flaca y desteñida que el Occidente se ha creado de una doctrina que en sus orígenes se la quería aristocrática y reservada a "campeones".

Es sabido que después de Schopenhauer, en la cultura occidental se difundió la idea de que el budismo enseñaba una doctrina de renuncia al mundo, entendida como actitud pasiva: "dejernos que las cosas sigan su curso; al fin y al cabo no nos interesan". Dado que en este mundo inferior "todo es malo", sabio es aquel que, como san Simeón Estilita, se retira, si no a vivir sobre una columna, por lo menos a un lugar aislado para meditar. Y la imagen más corriente que nos hacemos de los budistas es de monjes con hábitos color azafrán que van mendigando su alimento y no hacen -según se cree- más que recitar textos aprendidos de carretilla, puesto que la oración propiamente dicha está prohibida, por lo cual su religión se antoja una forma de ateísmo.

Evola demuestra muy bien que esa noción del budismo está radicalmente falseada por una serie de prejuicios. ¿Pasividad?, ¿inacción? ¡Todo lo contrario! Buda no cesa de exhortar a los discípulos a "esforzarse por la victoria" y él mismo, en el ocaso de la vida, podrá decir con ufanía: katam karaniyam (¡lo que tenía que hacer lo he hecho!). ¿Pesimismo? Es cierto que Buda, tomando una fórmula del brahmanismo, religión en la que había sido educado antes de partir de Kapilavastu, afirma que sobre la tierra "todo es sufrimiento"; pero es así, aclara él mismo, porque esperamos que nuestros actos nos reporten de inmediato beneficios concretos. Los guerreros arriesgan su vida por el ansia del saqueo y por el placer de la gloria; pero quedan inevitablemente decepcionados: el botín es magro y pronto malversado y la gloria se marchita con rapidez... Mas si se toma conciencia de este estado de cosas (he aquí un aspecto del Despertar), el pesimismo se disipa, por cuanto que la realidad es la que es, ni buena ni mala de por sí: pertenece a un devenir que no puede ser interrumpido. Es preciso vivir y actuar, pues, a sabiendas de que para nosotros ha de contar sólo el instante. Por lo tanto, el deber (el dhanuna) se afirma como la única referencia válida: "haz lo que debes", o sea, "haz, pero de modo que tu actuar sea del todo desinteresado".

Se adivina cómo Evola no ha tenido que fatigarse mucho para mostrar que este ideal es el de los caballeros andantes de nuestro Medievo, los cuales ponían su espada al servicio de toda causa noble, sin aguardar recompensa alguna. Combatían porque un día fueron preparados para rendir tal servicio y no para enriquecerse despojando a sus adversarios. ¿Eran pesimistas? Desde luego que no, si al concluir su vida podían decir, como Buda: "¡Lo que debía hacer lo he hecho!" Tampoco eran optimistas, puesto que el principio "todo marcha bien en el mejor de los mundos posibles" no es menos ilusorio que su contrario.

Por fin, el término de "ascetismo" es susceptible de generar errores en quien observe el budismo desde el exterior. Evola recuerda, a tal propósito, que el sentido original de esta palabra es "ejercicio práctico", "disciplina" y, se podría decir también, "aprendizaje". Mas no, como estamos inclinados a creer, una voluntad de mortificación ligada a la idea de penitencia que llega, por ejemplo, a la autoflagelación, pues "es preciso sufrir para espiar los propios pecados", sino una escuela de la voluntad, un heroísmo puro (o sea, desinteresado), que

Evola, conocedor de la materia, parangona con el esfuerzo del alpinista. Para el profano, la escalada es un esfuerzo inútil, para el montañista es un desafío que se lanza a sí mismo con el solo propósito de poner a prueba su valentía, su perseverancia y, eventualmente, su heroísmo. Hay aquí una actitud que el brahmanismo conocía ya bajo ciertas formas del yoga, en especial las tántricas. A esto, Evola, unos años antes, había dedicado el libro *El hombre como potencia* (1926).

En el ámbito espiritual el modo de proceder es el mismo. Buda en determinado momento, según se sabe, estuvo tentado de una forma de ascetismo semejante a la del ermitaño del desierto; ayunos prolongados, prácticas tendientes a “quebrantar la resistencia del cuerpo”, etc. Pero llegó a ser verdaderamente él mismo, obtuvo el Despertar, sólo cuando comprendió que este camino no llevaba a ninguna parte. Con gran escándalo de sus primeros discípulos dejó de mortificarse, comió hasta satisfacer el hambre y volvió a mezclarse con el mundo de los hombres. Pero a partir de entonces comenzó a actuar con desprendimiento: el mundo ya no podía hacer presa de él, que se había convertido en un “héroe”, como habrían dicho los griegos antiguos, o casi un dios.

Tal es el significado profundo de la enseñanza del príncipe Siddhartha, transformado en “el Despertado”, el buddha, o “el asceta salido de la dinastía real Shakya (Shakya Muni)”. Y todo el valor del libro de Evola está en poner de manifiesto este budismo auténtico. Para ello recurre masivamente a las fuentes originales, las recogidas en el canon en lengua pali, la lengua utilizada por Buda en su predicación. Aunque se trata siempre de una erudición mantenida bajo control, que no se tiene ella misma como fin, cual a menudo ocurre con los especialistas, sino que cumple su papel, esencial pero subalterno, de medio de demostración. La obra de Evola, como él mismo recalca en el título, es un “ensayo”, un compendio, no una summa. No es una historia del budismo primitivo, antes bien una reflexión sobre la verdadera naturaleza del ascetismo budista y sobre su posible integración en el mundo moderno.

¿Quién puede saber lo que Evola pensaba mientras escribía este libro? Por mi parte me inclino a creer que, presintiendo la tragedia inminente, quiso ilustrar la virtud de la perseverancia y de la fidelidad, aunque el combate no tuviera camino de salida. Y cuando, en 1945, recibió en Viena la terrible herida que lo dejó inmovilizado los treinta años que aún le quedaban por vivir, se puede creer que, sobreponiéndose a sus sufrimientos y a su desazón por no poder ya escalar las cimas que siempre lo habían atraído, se dijo que, como fuera, había hecho lo que tenía que hacer, habiendo nacido tal día y en tal lugar: testimoniar la verdad. Y si, por desgracia, en esta edad oscura en la que el universo se precipita hacia su fin (necesario para que aparezca un mundo nuevo, según la doctrina cíclica del tiempo), la gente no es capaz de recibir tal testimonio, ¿qué más da? Como dijo el propio Buda: “Quien ha despertado es serneante a un león que ruge hacia las cuatro direcciones del espacio”. ¿Quién puede saber cómo resonará el eco de este rugido? Como quiera, es el rugido de un vencedor y esto es sólo lo que cuenta.

JEAN VARENNE

EN EL 30 ANIVERSARIO DE SU MUERTE: JULIUS EVOLA Y LA CRÍTICA AL FASCISMO, POR JOSÉ LUIS ONTIVEROS

Nuestro amigo José Luis Ontiveros elaboró este artículo del que no nos consta cuando ni donde se publicó por primera vez, conmemorando el trigésimo aniversario del fallecimiento de Evola. El artículo trata exhaustivamente los conceptos de Evola en especial en relación al fascismo. Más que de un artículo, Ontiveros ha realizado un ensayo sobre el núcleo central del pensamiento evoliano, haciendo especial énfasis en la crítica realiza por Evola en relación al fascismo. Recomendamos la lectura atenta de este artículo.

EN EL TRIGÉSIMO ANIVERSARIO DE SU MUERTE: JULIUS EVOLA Y LA CRÍTICA AL FASCISMO

"En la idea se reconoce nuestra verdadera Patria. No el ser de una misma tierra o de una misma lengua, sino el ser de una misma idea es lo que hoy cuenta". Julius Evola.

Tópicos de la “inteligencia estúpida”

La crítica al fascismo es uno de los hábitos más imbéciles y rutinarios de nuestros contemporáneos, al punto que una izquierda declinante, reciclada en visiones ginecocráticas -feminismo de las ménades posmodernas-, o restringida a un credo humanitario, -todos somos iguales, unos más que otros-, o derivada al colapsado progreso, -no hay mejor credencial que decirse progresista, aunque no se entienda bien qué se espera de un progreso exterminacionista y ecocida-, o atrincherada en el sentido de la historia, -cuando ésta ha demostrado a la saciedad que carece de finalidad y que su tensión es la aventura y el conflicto-, o arrellanada en la lucha puramente reactiva contra el neoliberalismo, -paradoja insostenible, puesto que para Marx el capitalismo y su consolidación son una condición indispensable para la “liberación” de la masa de los esclavos proletarios, de los parias de la tierra, de los desheredados del mundo, concepción cuyo origen radica más en la tradición rabínica del profetismo judío, que en el presunto cientificismo marxista, derivación del positivismo burgués-, estima esta desventurada izquierda de calzador que el mayor enemigo sigue siendo el fascismo, y peor aún, un indefinido neofascismo que acecharía, pese a que no exista o sea virtual, al siglo XXI, para cobrarse la derrota sufrida en el vigesémico.

De ahí que no haya mejor práctica para la moribunda izquierda, derretida por la mantequilla del consumo, que luchar contra el fantasma que recorre el mundo, y éste es el fascismo, al contrario de lo que afirmara el Manifiesto comunista, lo que demuestra que el paso romano es con todos los anatemas que soporta, el mejor paso, el de los vencedores por el Espíritu y el de los señores de la virtud romana y de la Alemania Nibelunga.

Esta crítica se ha convertido en un lugar común y en una forma de dicterio, si alguien en el fútbol orina a sus cofrades que ven saltar la bolita es “fascista”, si los antimotines “democráticos” emplean sus toletes de manera indiscriminada son “fascistas”, si se expulsa a alguien por motivos de conciencia, se incurre en el “fascismo”, si una señora gorda pisa a un mongoloide distraído, la salvaje rubicunda es “fascista”, y el colmo, si el subnormal Bush, máximo exponente del Sanedrín, de la Kahal y de la Cábalá consume su genocidio contra el Islam es “fascista”. De alguna forma, como señalara con ironía el escritor rumano Vintila Horia ser fascista es algo así como una tautología: lo peor de lo pésimo. Lo que no deja de ser, pese a sus censores moralistas, el irresistible atractivo del derecho a lo abominable.

Esta forma de descalificación ontológica es patrimonio de la civilización democrática-burguesa, por ello el fascismo es una palabra bumerang, que regresa a quien la lanza, y forma parte del repertorio de vituperios de la academia intelectual de los eunucos. Por ello es importante revisar en verdad y con un genuino sentido crítico lo que el fascismo tiene de rescatable, que lo es más en sus intenciones y propósitos, que en sus plasmaciones históricas diversas y discutibles.

La crítica de Julius Evola

Al respecto la mejor crítica hecha al fascismo, en su representación política, bajo la Italia de Mussolini, es la del pensador de la Tradición, el barón Julius Evola, del que se cumple el trigésimo aniversario de su desaparición física, dado que nació en Roma en 1898 y murió el 11 de junio de 1974. Evola es un Maestro de la herencia de la Tradición Primordial, junto con René Guénon, Titus Burckhardt, Frithjof Schuon. La referencia a la Tradición podría definirse como una revelación suprahumana de un orden normal que rigió la existencia de las sociedades ligadas a principios solares y ascendentes, y que Mircea Eliade describe como arcaicas o premodernas.

Julius Evola nunca fue fascista, mas tuvo abiertas simpatías por los movimientos que en el siglo pasado con diferentes formas y matices, pretendieron afirmarse soberanamente en la historia en contra tanto del credo del Tercer Estado y los “inmortales” principios de la Revolución Francesa de 1789 como del Cuarto Estado de la “masa sin rostro” del comunismo, el bolchevismo bovino de 1917 aplicado a los mujiks con el “método filantrópico” del Gulag .. Todo ello sin demeritar el respeto que me debe el comunismo nacional y la corriente nacional-bolchevique. Yo soy un nostálgico del comunismo, de su férrea voluntad de victoria, de sus gestas y de su epos heroico, independientemente de mi adhesión a la figura del Comandante Fidel Castro, representante del honor de nuestro Rey Don Felipe II.

Fascismo: forma, fuerza, espíritu y corazón

Así, Corneliu Zelea Codreanu, Jefe de la Legión de San Miguel Arcángel, quien se entrevistara con Evola en Bucarest por 1938, reunión en que estuvo Mircea Eliade, quien luego abjuró de sus principios legionarios por labrarse una carrera en el exilio como prestigiado académico estudioso de las religiones e incansable y brillante escritor, precisó de manera plástica las diferencias fundamentales entre

el fascismo, el nacionalsocialismo y la Guardia de Hierro rumana o Movimiento Legionario, empleando para ello una analogía con las funciones orgánicas: el fascismo es la forma, la estética, el orden de la doctrina romana del Estado; el nacionalsocialismo es la fuerza vital, el poder del instinto, la voluntad de poder, de ahí su referencia a la raza y al Volk como la expresión de la plenitud de la vida, y el Movimiento Legionario es el espíritu, por ello Codreanu y la tradición dacia se expresaron a través de la mística y del canto.

Su heredero en la conducción del Movimiento Legionario, Horia Sima, luego de que Codreanu fuera asesinado, estrangulándolo, con 13 jefes legionarios, la noche de San Andrés, el 30 de noviembre de 1938, crimen que según el príncipe Michel Sturdza, se comprende en los crímenes rituales talmúdicos, escribió en el exilio en España, un libro muy interesante, que acaba de rescatar Ediciones Nueva República, en su valiosa e ingente labor, la cual se ha impuesto, a contracorriente, a la dictadura del pensamiento único y de la nueva inquisición democrática, con un coraje admirable, que lleva por título Dos movimientos nacionales, mismo que conociera desde 1975, –publicado por Ediciones Europa, Madrid, 1960–, en que hace referencia a la unión eucarística entre la Guardia de Hierro y la Falange Española de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalistas en lo que sería, –haciendo una paráfrasis del pensamiento de Codreanu–, el corazón, el que se ilumina por la fe, se angustia por la decadencia “queremos a España porque no nos gusta”, y que se enciende por torrentes, y arroja la sangre salvífica por la pasión amorosa del sacrificio y de la muerte: “se alzarán como una espiga de la pólvora y la sangre mi bandera”

He aquí una tetralogía wagneriana del fascismo: la forma, la fuerza, el espíritu y el corazón. En el campo opuesto a esta simbología, las heces son las marcas hediondas de la democracia burguesa y el regurgitamiento la expresión más clara del odio proletario. Y hay quien sólo se ventosea y respira su descomposición: es el suspiro culoide del diletante, de quien no toma partido, si no es por él mismo, el letrado descastado, el histrión de los signos. ¿Usted conoce a alguien así...?

El maestro Julius Evola en su obra El fascismo visto desde la derecha (Edizioni Europa, 1970) cuyo título fuera IL fascismo con note sul Terzo Reich, que comprende la época posterior a la segunda guerra, en la línea de varios de sus libros que tratan aspectos del debate contemporáneo y que dan una respuesta a la crisis existencial del último hombre de las tinieblas democráticas como Orientaciones (1950), Los hombres y las ruinas (1953), Cabalgar el Tigre (1961)), El arco y la clava (1968), –que en su gran mayoría han sido publicados en castellano por el Círculo de Estudios Evolianos en Argentina que conduce Marcos Ghio, con el sello editorial Heracles–, fija varias posturas en una implacable y lúcida crítica al fascismo desde la visión de un Ksatriya –casta aria guerrera– a la que perteneciera Evola y que siempre consideró superior a la Brahmanica o sacerdotal, y que es el punto central que nos ocupa.

En este sentido, la crítica de Julius Evola al fascismo, tiene una advertencia, la de que ésta en el periodo de la guerra, no se manifestó con un valor contestatario, en la medida, en que se consideró que las fuerzas que enlazaban con la Tradición, por parte del propio fascismo, podrían rectificar una serie profunda de desviaciones de la civilización moderna, que lo desvirtuaban, y lo despojaban de

ser una andadura Iniciática, al término victorioso de la guerra, lo que no pasó de ser un anhelo, toda vez, que el fascismo, en cuanto tal, –de acuerdo a Evola vale no por sí, no per se, sino por ser una expresión de la herencia de la concepción romana de la soberanía política y su afinidad con un Estado auténtico, que entroncaba con el Imperium –romano y medieval– y con los remanentes de una verdadera autoridad, que en la historia de Italia no tenía ya referentes y puntos de sustento.

¿Una alternativa para Sudamérica?

Ello es particularmente importante por lo que se refiere a la tradición política, propiamente española, que mantuvo nexos estructurales con el Sacro Imperio Romano Germánico a través de la Sacra, Cesárea y Católica Majestad de Carlos I de España y V de Alemania, e igualmente por la fidelidad a principios superiores de los Habsburgo, y en especial del Rey Católico Felipe II, opuesto decididamente a la expansión mercantilista y protestante que ha erigido el mundo actual de la usurocracia y el capitalismo (Max Weber), sin que por ello Evola reivindique, por su adhesión al gibelinismo, el propósito de mayor hondura del combate de España contra la subversión, mismo que sucumbió ante poderes nefastos coaligados tanto en el episodio de la Armada Invencible, que no fue derrotada militarmente, –según aclara el historiador William Thomas Walsh, en su magna obra Felipe II (Espasa Calpe, Madrid, 1958)–, como por la concentración de un bloque metafísico que representó la Contrarreforma, en una misma línea que es lo opuesto a la depredación borbónica y a la monarquía constitucional domesticada, como a un conservacionismo puramente reactivo y superficial, que nada tiene que ver con una doctrina trascendente del Estado.

Mas en el caso de Sudamérica, el ejemplo italiano –al que se refiere Evola– es muy aplicable: “En cuanto al pasado italiano mismo, hemos dicho que desgraciadamente no hay gran cosa que extraer para la definición del punto de vista de una verdadera Derecha. En efecto como cada uno sabe, Italia se unificó en tanto que nación principalmente bajo la influencia de las ideologías procedentes del Tercer Estado y de los “inmortales principios” de 1789, ideologías que no han jugado un papel puramente instrumental y provisional en los movimientos del Risorgimento” ().

Este es precisamente el escenario desolador prevaleciente en Sudamérica con los movimientos de insurgencia, que tuvieron genéricamente como modelos las revoluciones francesa y norteamericana, así como la influencia deletérea de la francmasonería, que se distinguió como un instrumento jacobino al servicio del expansionismo del pueblo elegido por el destino manifiesto, en la transposición que los yanquis toman de la herencia bíblica protestante y de su referencia a Israel, como el nuevo pueblo predilecto de Jehová.

Por ello es que la crítica de Evola es del todo aplicable a la experiencia política sudamericana, y ello explicaría la impostergable necesidad de restablecer como nuestros referentes al Imperio español, y en un sentido tradicional, a las estructuras políticas solares no occidentales de los símbolos originales de Aztlán y a la determinación guerrera azteca, como al sentido de la guerra sagrada –Xochiyaotl–, que contienen en sí, un valor regenerativo fundado en la barbarie como

centro de los nuevos valores (Nietzsche), opuestos –en nuestros días– a la subversión democrática y colectivista, y al propio marco occidentafílico del neocolonialismo, ver al respecto mi libro Apología de la barbarie (UAM, 1987, Barbarroja, España, 1992, Huguin, Portugal, 1997).

Superación de la izquierda y de la derecha

Evola aclara que su referencia a la derecha, no es en función de la dualidad del régimen demoparlamentario de los partidos, en oposición a una izquierda que se guía por la misma lógica, lo que sería tomar como punto de partida la degeneración partidocrática, involutiva y destructora, o las falsas restauraciones de un artificial orden conservatista, cuando en rigor nada existió en esas manifestaciones reaccionarias que fuera digno de ser conservado: “En principio representa, o debería representar, una exigencia más elevada, debería ser depositaria y afirmadora de valores directamente ligados a la idea del Estado verdadero: valores en cierta forma CENTRALES, es decir, superiores a toda oposición de partidos, según la superioridad comprendida en el concepto mismo de la autoridad o soberanía tomado en su sentido más completo” (las citas que se hacen a continuación corresponden al libro mencionado).

Esta referencia de Evola se hace en función de valores permanentes y no de las condiciones externas cambiantes, sujetas al agotamiento o a la deformación, que se sitúan: “naturalmente en un momento dado en el pasado, no tiene y no debe tener incidencia angular en toda hojeada que quiera recoger lo esencial y no sucumbir al embrutecimiento HISTORICISTA”.

Mitologización y denigramiento

De ahí que se refiera a dos graves peligros en la comprensión cabal de las ideas-fuerza de la Tradición, retomadas por el fascismo, que se expresan por la “mitologización y el denigramiento”: “El fascismo ha sufrido un proceso que puede calificarse de MITOLOGIZACIÓN y la actitud adoptada respecto a él por la mayor parte de las gentes reviste un carácter pasional e irracional, antes que crítico e intelectual.”. Ello da lugar a una idealización nostálgica e insostenible del fascismo, que niega sus aspectos negativos como en contrapartida, denuncia, la aplastante “pasión partisana” con su enorme maquinaria de propaganda orwelliana, dedicada a la denigración sistemática de este movimiento, lo que da lugar a: “la construcción de un mito del fascismo en el cual se evidencia, de manera tendenciosa, sólo los aspectos más problemáticos del fascismo, a fin de desacreditarlo y hacerlo odioso en su conjunto”.

Esta corriente de denigración que nunca acude a las fuentes del pensamiento fascista, sino a imprecisas interpretaciones sectarias es la hegemónica, y la que norma el romo “criterio” de los mandarines de la nomenclatura intelectual para rechazar al fascismo sin conocerlo, como un prejuicio consagrado por la estulticia compartida por la ignorancia y el temor pánico a que alguien pudiese identificarse como “fascista”, lo que no deja de mostrar la hipocresía y fragilidad de los pontífices de bolsillo que graznan como los gansos capitolinos o cacarean

gallináceamente contra lo que los refleja, y que califican, sin el mínimo rigor intelectual como fascismo.

¡Qué pena ajena produce tal espectáculo de moralina galilea y burguesa, en la –inextinguible– hora de los enanos!

Este problema de apreciación se acrecienta, si se piensa, además, que el meollo de la cuestión si bien reside en el análisis de la estructura del sistema fascista, en su organización estatal e institucional, considerando la existencia del fascismo del Ventenio, y otro muy distinto en el plano ideológico, que surge con la República Social Italiana. El Ventenio se presenta como una depuración de elementos revolucionarios, como la tradición anarquista de los Camisas Negras, el sindicalismo de Sorel y la proyección socialista del propio Mussolini, que hizo decir a Lenin: “Mussolini es el único hombre que garantiza el triunfo del socialismo en Italia”, que si bien, son estimados por Julius Evola como un decantamiento de la doctrina o purificación de la idea romana del Estado, trajo consigo una serie de adulteraciones perniciosas como la coexistencia con una monarquía espuria, la carencia de facistización en el ejército, la obligada adhesión y militarización de la sociedad, la teatralidad operística kistch y la vigencia del Concordato, de los Tratados de Letrán, suscritos el 11 de febrero de 1929, que otorgaron a la Iglesia Católica privilegios inadmisibles en el terreno del culto y de la educación, contradicciones que condujeron a la traición de Badoglio y a la deposición de Mussolini por el Gran Consejo Fascista en 1943.

La República Social Italiana, en cambio, retornó a los principios revolucionarios que Evola considera desviaciones, pero que dieron, a esta etapa postrimera del fascismo, su carácter socialista, cuando el Último Mussolini se alza con los verdaderos fascistas en una defensa épica de principios insobornables que lo conducen a la tragedia, en que su sacrificio lo eleva sobre su postración, en la lucha interna por la Victoria espiritual.

Joseph de Maistre y Donoso Cortés

Por lo que concierne a los juicios de Evola, como podrá observar el lector, se discrepa de algunos de ellos, puesto, que en ese momento, pasada ya su época iconoclasta, dadaísta, neopagana y del superhombre nietzscheano, –se aproxima mucho más a Joseph de Maistre y a Donoso Cortés–, en la línea del pensamiento contrarrevolucionario, exaltando como el mayor escritor alemán del siglo XX, Ernst Jünger, la figura del pensador español Donoso Cortés: “Un gran espíritu del siglo pasado –(s.XIX)–, Donoso Cortés, habló de los tiempos que preparaban Europa para las convulsiones revolucionarias y socialistas, como los de las negaciones absolutas y las afirmaciones soberanas”

La concepción romana del Estado

Sin embargo, en la perspectiva del pensador italiano, lo auténticamente importante en el fascismo, más allá de las circunstancias históricas siempre polémicas reside en que: “El mérito del fascismo, es pues, ante todo, haber alzado la idea del Estado en Italia, de haber creado las bases de un gobierno enérgico,

afirmando el principio puro de la autoridad y de la soberanía política”, dado que el Estado, en un sentido naturalista, utilitario, de contrato social, de bienestar y de garantizar libertades negativas a sus ciudadanos, no merece tal apelativo, ya que es la negación de la autoridad firme y trascendente: “un Estado privado en su conjunto de un mito en sentido positivo, a saber, de una idea superior, animadora y formadora, que fuera algo más que una simple estructura de la administración pública”.

Por ello la genuina audacia del fascismo reside en los valores que lo religan con una Tradición anterior y superior a su propia doctrina, que en todo caso es posterior a la acción fascista, ya que se trató de un movimiento en que la acción, precedió a la ideología, es el principio de orden que se refiere al sentido hiérático y anagógico, –de elevar hacia lo alto–, de toda verdadera autoridad: “La tradición romana, para Mussolini, no debía ser retórica sino una “idea-fuerza” y un ideal para la formación de un nuevo tipo humano que habría debido tener el poder entre las manos: “Roma es nuestro punto de partida y referencia. Es nuestro símbolo y nuestro mito” (1922), y agrega: “Esto testimonia una vocación precisa, pero también una gran audacia: que era proponerse el tender un puente sobre un abismo de siglos, para recuperar el contacto con la única herencia verdaderamente válida de toda la historia desarrollada sobre el suelo italiano”.

El simbolismo tradicional del Fascio

Esta es la suprema osadía de Mussolini “tender un puente sobre un abismo de siglos” y para ello nada mejor que el emblema romano del Fascio Litorio: “del que el movimiento de revolución antidemocrática y antimarxista de los Camisas Negras extrajo su nombre y que, según una frase de Mussolini, debía significar “unidad, voluntad y disciplina”.

Evola profundiza en el significado del Fascio en la Tradición: “El Fascio, en efecto, se compone de varas distintas unidas en torno a un hacha central, la cual, según un simbolismo común a varias tradiciones antiguas expresa la potencia de lo alto, el puro principio del Imperio”.

La pastaciutta de la tripa

La crítica de Julius Evola al fascismo es la más completa y precisa, para todo aquél que se sienta llamado a una misión diferenciada, que aliente en él un afán de radical inconformismo, y un aceptar alegre y vital de la divisa “vivir peligrosamente”, aun cuando esta ética viril y un estilo de dureza y disciplina, que ofreció el fascismo a los italianos, haya terminado en una trectoria, siendo devorado como un plato más de pastaciutta, a la que se refiere con desprecio el genial creador del Futurismo, Filippo Tommaso Marinetti, en La cocina futurista, una comida que evitó un suicidio, (F.T. Marinetti y Fillia, Gedisa, Barcelona, 1985): “Una vez más, el futurismo italiano se hace impopular con un programa para la renovación de la cocina italiana. El bacalao, el roast-beef y el pudín pueden ser la dieta adecuada para los ingleses; carne guisada y queso para los holandeses; sauerkraut, costillas de cerdo ahumadas y salchichas para los alemanes, pero la pastaciutta es mala para los italianos...Al comerla se desarrolla en ellos ese

escepticismo irónico y sentimental que les es típico y que con frecuencia frena sus entusiasmos”.

El rechazo al totalitarismo

Cabe terminar esta visión panorámica sobre el fascismo refiriéndose a la crítica que hace Evola del totalitarismo y de las “libertades negativas” que tratan de abolir por la racionalización el impulso a la autotranscendencia del hombre: “El principio de una autoridad central inatacable se ‘esclerotiza’ y degenera cuando se afirma a través de un sistema que lo controla todo, que militariza, todo y que interviene por todas partes, según la famosa fórmula ‘Todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado’”.

Para el Maestro de la Tradición, el Estado es orgánico y no totalitario, coordina y articula la vida colectiva, sin hurgar en la existencia privada, a través de la presencia intangible de su soberanía y de un clima de libertad positiva, en que se admiten zonas de autonomía parcial, actuando por su prestigio y su reconocimiento, sin necesidad de coacción ni de una nivelación burocrática masiva, respetando las vocaciones, y la multiplicidad, en que la camaradería y la libre adhesión a los principios como el respeto mutuo rigen la vida de un pueblo formado y determinado como la nación por la voluntad creadora del Estado, acción “debida a una influencia espiritual, no por medidas exteriores y obligatorias”, por lo cual: “La injerencia sistemática del Estado no puede ser un principio más que en el socialismo del Estado tecnocrático y materialista”. El Estado auténtico, entonces, ejerce el OMNIA POTENS y no el OMNIA FACENS (Walter Heyndrich).

El problema de la autotranscendencia

Respecto a la libertad, Julius Evola, se refiere a la concepción de Platón que dice: “que es bueno que quien no tiene soberano en sí mismo, tenga al menos un buen soberano fuera de sí mismo”, lo que lleva a distinguir entre la libertad creativa y la puramente negativa, esto es, externa, de la que puede disfrutar quien siendo libre en relación a los otros, no lo es en cuanto a sí mismo, a lo que es preciso añadir la distinción: “entre el hecho de ser libre DE alguna cosa y el de ser libre PARA alguna cosa (para cumplir una misión, para servir, para forjar el hombre nuevo, para amar –en el deber– el sacrificio). La libertad negativa, puramente nihilística ha acentuado el sinsentido absoluto de la decadente civilización occidental y su putrefacción planetaria.

Más precisa Evola que el actual Estado democrático se funda en la reducción de la personalidad y en la prisión ubicua del consumo, tratando de extirpar todo aquello que es vida intensa y elevada, siendo mucho más invasor de las determinaciones propias de la vida privada, a la que regula por los continuos mensajes condicionadores de masas, definiendo el éxito y el fracaso, en función de intereses unidimensionalmente materialistas, a ello se une que la actual sociedad intenta suprimir la tendencia a la autotranscendencia del hombre, que, en realidad, es una forma totalitaria de negar la excepcionalidad, la singularidad y la diferencia, lo que lleva a una conciencia lancinante del absurdo que se expresa en la contracultura negativista, o bien, en una vida empequeñecida, inmovilista

y apática: “Hoy con la recuperación de esta quimera de la “racionalización” se tiende a rechazar y desacreditar todo lo que es tensión espiritual, heroísmo y fuerza galvanizadora de un mito, precisamente bajo el signo de un ideal ya no político, sino “social” y de bienestar físico. Pero se ha precisado justamente que una crisis profunda es inevitable pues, al fin, PROSPERITY y bienestar aburrirán”.

El instinto fascista

La precipitada descomposición de Occidente confirma que el instinto fascista del hombre surge de la forma, la fuerza, el espíritu y el corazón, en el combate del heroísmo cotidiano por sobreponerse al desplome interno en la vía solar y ascendente, que requiere de pruebas continuas y que cumple con la tensión guerrera, misma que expresa una revuelta metafísica por la afirmación de un estilo de vida diferenciado, lo que ya manifestara Joseph de Maistre al referirse al instinto monárquico, en cuanto que el hombre para ser necesita de un sueño, de un amor apasionado por lo invisible, de una devoción viril y sacra que potencialice al héroe y al santo, por ello el fascismo es la liturgia postrimera de una mística de la potencia, y al ser esto así, el fascismo en su esencia final es imbatible.

POR UNA ONTOLOGÍA DE LA TÉCNICA EN EVOLA, POR GIOVANNI MONASTRA

El presente ensayo fue escrito para la revista "Diorama Letterario" por Giovanni Monastra, un gran conocedor de los textos evolianos. El artículo fue publicado en el número 72, correspondiente a 1984. En "Cabalgando el Tigre", Evola diseña lo esencial de su teoría sobre la técnica, desarrollando algunos temas que ya había tocado en "El Obrero en el Pensamiento de Ernst Jünger". La esencialidad de la máquina siempre había seducido a Evola, la ausencia de elementos superfluos, la única presencia de elementos necesarios para cumplir su fin, le sugerían la perífrasis simbólica del comportamiento del hombre de la tradición.

DOMINIO DE LA NATURALEZA Y NATURALEZA DEL DOMINIO EN EL PENSAMIENTO DE JULIUS EVOLA.

Al querer tratar un particular sector del pensamiento de Julius Evola -la génesis y el significado de la técnica, en especial desde la perspectiva de los valores- no se puede prescindir de la forma que en su conjunto posee el sistema doctrinario de este Autor, así como de sus presupuestos más profundos. Evola en efecto no es sólo un estudioso orgánico y total, sino que es también un pensador cuyas raíces culturales se hunden en un orden de valores, definidos como "tradicionales", totalmente extraños a los actualmente hegemónicos. Al diferenciarse netamente del filósofo "moderno", guiado sólo por una visión subjetiva propia del mundo, preocupado en ser "original", en afirmar "cosas nuevas", Evola en vez hace referencia, como base de sus reflexiones y valoraciones, a un núcleo de ideas o principios sapienciales considerados como atemporales y objetivos en razón de su origen trascendente.

Naturalmente el kosmos tradicional ha sido filtrado por el estudioso italiano de acuerdo a su particular sensibilidad ("ecuación personal") o "naturaleza propia", caracterizadas por el hombre dirigido a la conquista, a la acción, bajo la guía de una voluntad lúcida y firme, propensión que se puede expresar también en el plano intelectual. Así Evola elabora una concepción de la Tradición energizante y dinámica, animada e invadida por los símbolos de la Potencia metafísica.

Bajo ciertos aspectos tal concepción puede resultar diferente, pero más en las apariencias que en la sustancia, de la de René Guénon, de Frithjof Schuon o de Ananda Coomaraswamy, estudiosos caracterizados por un espíritu sacerdotal, es decir, contemplativo o especulativo. Y, quizás, justamente esta particular y sugestiva versión de la Tradición, propuesta por nuestro Autor, ha a veces hecho distraer la atención de los lectores más superficiales (y, a veces, en mala fe) respecto de la esencia de la doctrina evoliana, de orden sapiencial, a favor de aspectos puramente marginales y exteriores, cuyo sentido puede ser comprendido tan sólo en lo interior de la "concepción del mundo" propia de éste. La Tradición, de acuerdo a la definición de Evola, «es en su esencia, algo de metahistórico y, al mismo tiempo, dinámico: es una fuerza general ordenadora en función de principios que tiene el crisma de una superior legitimidad -si se quiere, se puede también decir: de principios de lo alto- fuerza, que actúa a través de las generaciones, en continuidad de espíritu y de inspiración, a través de

instituciones, leyes, ordenamientos que pueden presentar una notoria variedad y diversidad.»¹

La Tradición, por lo tanto, es una realidad de orden espiritual, activa y operante en el mundo ("trascendencia immanente"), no una pedante colección de usos y de costumbres dignificados por el solo hecho de que, en el pasado, fueron adoptados por enteras generaciones. Esta última, más que tradición en sentido estricto, es en realidad tan sólo una "democracia de los muertos", de acuerdo a la feliz definición de Chesterton.

Al manifestarse como central en el pensamiento evoliano las ideas de fuerza, de potencia, de dominio, entidades asumidas siempre en sus valencias metafísicas (en analogía con el numen romano), seguiremos esta particular perspectiva en nuestro estudio. Justamente este desplazamiento de plano hacia lo alto, esta verticalización de tales entidades (fuerza, potencia, dominio) en la dimensión espiritual, más allá de toda banalización materialista-autoritaria, resulta en mayor medida en evidencia por parte del severo juicio que Evola formula ya en sus primeros libros, durante el denominado "período filosófico", acerca de la técnica, ilusión de potencia del hombre faustiano y prometeico.

En Ensayos sobre el idealismo mágico (1925) se encuentra la siguiente afirmación:

«Nos queda en fin por desilusionar a aquellos que fantasean acerca de la realización de cualquier poderío a través del aprovechamiento de las fuerzas de la Naturaleza, que procede de las aplicaciones de las ciencias físico-químicas (es decir: de la técnica) [...] la infinita afirmación del hombre a través de indeterminadas series de mecanismos, dispositivos técnicos, etc. es [...] un homenaje de servidumbre y de obediencia»².

A través de la técnica, cuya base reside en la ciencia moderna, el hombre instaura una «relación extrínseca, indirecta y violenta»³ con la Naturaleza, que se concreta en una posesión grosera de la realidad física, puesto que se actúa sobre esta última desde afuera, mientras que en el mundo tradicional el hombre opera «desde lo interior, a partir del nivel de aquella productividad metafísica, de la cual el fenómeno o el físico depende»⁴, cioè es decir actuando directamente en la raíz sutil, que se encuentra atrás y adentro de la realidad física, símbolo de una realidad superior, metafísica. La técnica es pues una ilusión de poderío, espejismo del hombre solidificado en su Yo cerrado: es involución, regresión, debilidad, si es observada desde la perspectiva de la Tradición.

También puede leerse en la revista «La Torre» (1930, n. 9):

1 J. Evola, Gli uomini e le rovine, Volpe, Roma 1972, pg. 20. Hay trad. castellana.

2 J. Evola, Saggi sull'idealismo magico, Atanor, Todi-Roma 1925, pag. 55.

3 J. Evola, Imperialismo pagano, Atanor, Todi-Roma 1928, pg. 82.

4 J. Evola, Saggi ..., pg. 56. Sobre este tema se vean, entre otras, las lucidísimas páginas dedicadas al Tantrismo y a sus vías sutiles de dominio del mundo, a su concepto de potencia también exterior que simboliza y manifiesta la interior (ver J. Evola, Lo Yoga della potenza, Mediterranee, Roma 1994, pgs. 31-37). Hay trad. castellana.

«Illa máquina [...] fomenta, en el contexto de una ilusión de potencia exterior y mecánica, la impotencia del hombre; materialmente le multiplica hasta el infinito la posibilidad, pero en realidad lo acostumbra a renunciar a cualquier acto suyo [...]. La máquina es inmoral pues puede convertir en poderoso a un individuo sin hacerlo simultáneamente superior»⁵.

Así pues tocamos un aspecto esencial del pensamiento evoliano: el poderío debe ser un atributo vinculado a una íntima y profunda superioridad espiritual. Un poderío sin superioridad, que opere como su causa y justificación, equivale a un puro titanismo, se convierte en prevaricación brutal, materialista, y al mismo tiempo tonta pues se vuelve en contra del mismo hombre dañándolo espiritualmente.

El antiguo mito de Prometeo que roba el fuego a Zeus a tal respecto se nos muestra como sumamente esclarecedor. El griego Hesíodo -nos recuerda Evola- caracteriza esta costumbre interior como propia de una «mente activa, inventiva, astuta, que quiere engañar al noûs de Zeus, es decir a la mente olímpica. Pero ésta no puede ser ni engañada ni sacudida. Ella es firme y calma como un espejo, ella descubre todo sin buscar, es más, todo se descubre en ella. El espíritu titánico es, por el contrario, la invención, aun si se trata únicamente de una mentira bien construida»⁶.

Es propio del mismo todo lo que es retorcido y opaco, en oposición a la esencialidad y a la transparencia olímpica. La contraparte del espíritu titánico es la estupidez, la imprudencia, la torpeza, la miopía interior: en síntesis, podríamos decir, la incapacidad de ver a lo lejos.

Luego del acto sacrílego de Prometeo, queda el hermano de éste, su alter ego, Epimeteo, que representa a la estirpe de los hombres y símbolo de la estupidez, como contraparte de la astucia, que suscita sólo la risa de los dioses, aquello que Evola denomina como «la risa de formas eternas»⁷. Análogamente la técnica, en tal perspectiva, es tonta astucia, estupidez inteligente, que no sabe ver en el futuro, entender los efectos del propio accionar en el mundo, sobre la naturaleza.

¿Pero cuáles procesos son los que han llevado al hombre a esta “conquista”? Aquí Evola nos proporciona una primera versión en Imperialismo Pagano (1928): el germen que hace desencadenar la enfermedad tecnocrata a su entender es el judeo-cristianismo. A tal respecto, para un encuadre histórico cultural de este tema, nos parece oportuno recordar que tal afirmación ha tenido sostenedores muy autorizados, sea antes como después de Evola. Por ejemplo el filósofo judío alemán Max Scheler había precedentemente escrito que la idea de dominio “violento” sobre la Naturaleza deriva históricamente del judaísmo⁸. De hecho el

5 Revista La Torre, recogida en un volumen: Ed. Falco, Milán 1977, pg. 332.

6 J. Evola, L'arco e la clava, Roma 1995, pg. 91. Hay trad. castellana.

7 Ibid., pg. 93.

8 M. Scheler, Essenza e forme della simpatia [Wesen und Formen der Sympathie], Roma 1980, pg. 177. Según el autor la ciencia moderna selecciona los datos a los cuales atenerse a fin de construir una imagen simbólica de la naturaleza que la convierta en “guiable y controlable, pero ello obliga a tal ciencia a ignorar todos aquellos aspectos de la realidad física desde los cuales se

mundo religioso del antiguo Israel desacralizó en primer término a la naturaleza, negando el aspecto inmanente de Dios, con todas sus lógicas consecuencias, tal como lo observa el teólogo cristiano Sergio Quinzio, el cual identifica en el judaísmo las bases culturales de la modernidad⁹. Hay que precisar, de cualquier manera, para evitar equívocos que, con el término “técnica”, Evola comprende a aquel conjunto de saberes y de actividades determinados por la concepción faustiana del mundo, por ende sumamente diferente, de acuerdo a lo que ya había hecho notar Oswald Spengler¹⁰, de la técnica arcaica, la cual respetaba la Naturaleza, no apuntaba a alterarla y en cambio se insertaba en sus ritmos.

La técnica moderna necesita de un presupuesto esencial: que la Naturaleza no sea más «un gran cuerpo animado y sagrado, expresión visible de lo invisible»¹¹, sino una aglomeración sin vida de objetos materiales, una estepa desacralizada, casi enemiga, que el hombre no ve más como un lugar de «manifestaciones de poderes elementales» con los cuales interactuar, de acuerdo a las palabras de J. Ortega y Gasset¹², sino como una realidad en sí, independiente del mundo espiritual de quien la conoce (dualismo radical).

El cristianismo, en su afán polémico antipagano, profundizando un camino ya abierto por el judaísmo, ha matado a la Naturaleza, la ha convertido en una cosa muerta de la cual Dios se ha retirado: «el cristianismo ha arrancado al espíritu de este mundo»¹³. La Naturaleza se convierte en el reino del pecado y de la tentación, en oposición dualista respecto del mundo del Espíritu. Con esta justificación estaba listo el camino que habría llevado al brutal dominio técnico sobre la Naturaleza, cuyos pasos primeros -diremos nosotros- fueron la asimilación de lo viviente a la máquina y de la Naturaleza a un conglomerado azaroso de átomos, según lo que ya en la antigüedad había afirmado el filósofo Demócrito, quien por lo demás con justicia no fuera nunca escuchado.

transparenta el “nexo de sentido supramecanicista y amecanicista” que vincula los fenómenos naturales en su ser parte de un todo (ibid., pg. 176).

9 Véase Sergio Quinzio, Raíces hebraicas de lo moderno, Milán 1990. Sobre la actitud de la tradición judeo-cristiana en lo relativo a la naturaleza ver también: Autores varios, Religiones y ecología, Bolonia 1995

10 O. Spengler, La Decadencia de Occidente [Der Untergang des Abendlandes], Milán 1970, pg. 1405 y sig. Véase también la obra del mismo autor, El hombre y la técnica [Der Mensch und die Technik].

11 J. Evola, La tradizione ermetica, Roma 1996, pg. 45.

12 J. Ortega y Gasset, El espectador, (trad. ital. Milán 1984, pg. 21). El filósofo español aparece en perfecta sintonía con Evola:

«Nosotros hemos encasillado al mundo: somos animales clasificadores, Cada casillero es una ciencia y hemos encerrado en ella un monte de esquilas de la realidad que hemos quitado al ingente seno materno: la Naturaleza, Y así en pequeños montones, reunidos por azar, quizás caprichosos, poseemos los escombros de la vida, Para obtener este tesoro sin alma, hemos debido desarticular a la Naturaleza originaria, hemos debido matarla, El hombre antiguo, en cambio, tenía delante de sí al cosmos vivo, articulado y sin escisiones. La principal clasificación que divide al mundo en cosas materiales y en cosas espirituales no existía para él. Por doquier mirase, veía sólo las manifestaciones de poderes elementales, torrentes de energías específicas creadoras y destructoras de los fenómenos».

13 J. Evola, Imperialismo ..., pg. 81.

La técnica, por ende, no por casualidad nació en Occidente, en donde se ha afirmado la religión cristiana, la cual -tal como se ha dicho- tiene en común con la mentalidad técnico-científica el “presupuesto dualista”. Además, al ser la técnica “impersonal” y “transitiva”, es decir adoptable por cualquiera, la misma necesita también de un presupuesto igualitario, el cual también, de acuerdo a la opinión de Evola, es rastreable en el cristianismo (el &laquobolchevismo de la antigüedad» tal como lo había denominado Spengler).

Por ende la mentalidad democrático-igualitaria en el campo del saber y la obsesión separativa que ha creado una neta y arbitraria escisión entre Yo y mundo (solidificando los dos polos en un Sujeto y en un Objeto ontológicamente diferentes, es más opuestos, y por ende privados de cualquier relación intrínseca), son las causas del tecnicismo.

En forma sucesiva, en *Rebelión contra el mundo moderno* (1934), Evola redimensionó sus ásperas críticas al cristianismo, aun resaltando siempre los efectos nefastos de la hipostatización de los “dos órdenes, natural y sobrenatural” separados por un profundo hiato, característica de la doctrina cristiana¹⁴, deudora del dualismo hebraico, inquieto y descomedido, siempre en agudo conflicto entre “espíritu” y “carne”¹⁵. Más bien, junto a las responsabilidades del cristianismo, él evidenció también las del humanismo y del “racionalismo”, nacidos en el mundo griego “clásico” del cual emanaron factores convertidos luego en parte integrante del tecnicismo (por ejemplo, la concepción mecanicista del mundo). Pero, más allá de estas génesis históricas, es verdad que la técnica nace en Occidente también porque, bajo un cierto aspecto, se remite a la naturaleza de los pueblos occidentales, los cuales han estado siempre animados por una “voluntad de infinito”, por una tensión hacia el dominio, que se expresó también en la conquista de las colonias de ultramar.

¿Qué cosa trajo esta tensión, que en la época romana había también mantenido un equilibrio entre interioridad y exterioridad, que se descargaría sólo sobre el mundo, también mediante la técnica? Evola provee una respuesta suya.

«Cuando la mirada humana se despegó de la trascendencia, la insuprimible voluntad de infinito inmanente en el hombre [occidental] debía descargarse en lo externo y traducirse en una tensión, en un impulso irrefrenable [...] en el dominio que se encuentra inmediatamente por debajo del supremo de la espiritualidad pura y de la contemplación, es decir en el dominio de la acción y de la voluntad. De aquí, la desviación activista, de aquí [...] la perenne insatisfacción faustiana»¹⁶.

Si bien escrito con la intención de analizar principalmente el fenómeno de la supremacía colonial de los blancos, el fragmento arriba citado, a nuestro parecer, es esclarecedor también para comprender el otro aspecto de la génesis del tecnicismo. El marco resulta así más completo: al igualitarismo y al dualismo separativo Yo-mundo, se le agrega una contingencia histórica (¿o una necesidad metahistórica?): la laicización y secularización progresiva del hombre europeo,

14 J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma 1998, pg. 327. Hay trad. castellana.

15 J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma 1998, pg. 327. Hay trad. castellana.

16 *Rivista «Lo Stato»*, julio 1936, reeditada en Roma, 1995, pg.

a partir del Renacimiento, injertada sobre su particular naturaleza dinámica y activa.

En este orden de ideas se podría también agregar que la técnica representa la solidificación y la materialización de las prácticas mágicas, sutiles, de acción directa sobre la Naturaleza, típicas de toda sociedad tradicional, habiéndose debido a una distorsión y mistificación de las mismas el ilícito rebajamiento de nivel.

La concepción evoliana, por ende, se diferencia sea de toda utopía regresiva, antitecnicista, de estampa igualitaria rousseauiana, basada en el mito iluminista del “buen salvaje” y del “estado de naturaleza”, realidades nunca existidas, sea de las ideología antiigualitarias de impronta tecnicista o, de cualquier modo, positivamente orientadas hacia la técnica en cuanto tal.

Pensamos, para este último caso, a las teorías de Arnold Gehlen, según el cual la técnica es un fruto de la naturaleza humana y forma parte de ésta, así como las garras y los cuernos son expresiones de la naturaleza de los animales que los poseen¹⁷. A tal propósito sería sumamente interesante desarrollar un paralelo entre las concepciones de Gehlen y las de Evola, dos teóricos mancomunados por la lucha contra el igualitarismo y el iluminismo, pero sin embargo sumamente alejados en sus respectivos fundamentos doctrinarios: vitalista el primero, secuaz de principios supranaturalistas y trascendentes el segundo.

Por todo lo dicho podría parecer que Evola se encuentra ubicado simplemente en el nutrido grupo de los críticos de la técnica moderna, desde Sombart hasta Péguy, desde Scheler hasta Ortega y Gasset, desde Spengler hasta Berdiaev, exponentes del pensamiento antimoderno, organicista y aristocrático. Pero ello es un error. Peculiar característica de Evola fue, en efecto, siempre la de observar en profundidad los hechos para captar eventualmente direcciones inusuales, impensables puesto que positivas en su general negatividad.

En nuestro específico caso un estímulo fue por cierto el famoso libro de Ernst Jünger, *El Obrero*, aparecido en 1932¹⁸. Pero sería a su vez superficial creer que Evola haya hecho una banal transcripción y asimilación pasiva de las temáticas jüngerianas en el propio pensamiento. Más bien sería exacto hablar de naturales afinidades y complementariedad entre dos concepciones en muchos aspectos aun ancladas en los años Treinta) con el mismo orden de valores.

Insertando algunas intuiciones de Jünger en la visión general cíclico-involutiva de la historia humana propia de la Tradición (la época actual sería la edad oscura, fase terminal de todo el ciclo, dominada por el materialismo y por la subversión de todo orden en sentido superior), Evola observa que la técnica presenta un doble rostro: junto al ya examinado, emerge otro, también éste inquietante, disolutivo para el hombre-masa, pero útil estímulo y banco de prueba para el hombre diferenciado, el cual, aun viviendo en el mundo moderno, siente en sí los valores de la Tradición como entidades aun operantes y activas. Y bien, retomando una idea jüngeriana, Evola observa que la técnica, en cuanto dimensión

17 cfr. A. Gehlen, *L'Uomo* [Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt], Milán 1983.

18 cfr. E. Jünger, *L'Operaio* [Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt], Milán 1984.

ya autónoma y global, que se subleva con violencia respecto de la misma trama de la vida, puede desarrollar una importante acción destructiva de la figura humana típica de la sociedad burguesa: El individuo-átomo. Éste constituye un ser indiferenciado en lo profundo, una unidad numérica disuelta de todo nexo orgánico con la totalidad, diversificado respecto de sus semejantes (la masa) sólo por factores exteriores, lábiles, subjetivistas, estrechamente vinculados a los no-valores del mundo burgués.

En la concepción evoliana de la historia, la técnica se convierte pues en un medio para alcanzar, a veces y también en forma activa, el punto cero de los valores, el fin de un mundo, el burgués-proletario, puesto en la fase terminal, descendente, del actual ciclo histórico. Veremos más adelante que, junto a esta acción disolutiva, que, usando una terminología hindú, podemos poner bajo el signo de Shiva, la técnica puede desarrollar otra, positiva en sentido "formador".

¿Pero qué es lo que provoca este ataque destructivo del individuo? Es un factor revulsivo, presente en la técnica: lo elemental. El mismo significa, en este contexto, "primitivo", pero «designa más bien las potencias más profundas de la realidad, que caen afuera de las estructuras intelectualistas y moralistas y que están caracterizadas por una trascendencia sea positiva como negativa, con respecto al individuo: así como cuando se habla de las fuerzas elementales de la naturaleza»¹⁹.

El burgués, encerrado en su ciudadela racionalista, en su vacío intimismo, pequeña alma dirigida a las cosas pequeñas, a lo útil, a lo seguro, tiene terror por lo elemental y lo mantiene a distancia, «sea que el mismo se le aparezca bajo al especie de potencia y de pasión, sea que se le manifieste en las fuerzas de la naturaleza, en el fuego, en el agua, en la tierra, en el aire»²⁰.

Esta realidad inquietante presenta un doble origen: interno y externo respecto del alma humana. El burgués ha tratado de exorcizarla, de excluirla, pero ha fracasado. Así hoy lo elemental vuelve a emerger en todas sus manifestaciones, a veces brutales, a través de la potencia desmedida de la técnica, nacida como instrumento útil para el hombre y ahora amenazadora enemiga de su estructura interior, además que física, como acontece en el caso de la guerra moderna, guerra no más de hombres, sino de máquinas, guerra técnica, en la cual el individuo, en cuanto tal, desaparece.

Pero no todos los hombres son por igual vulnerables: la técnica en efecto puede ser un banco de prueba para aquellos que no se encuentran quebrados, aquellos que mantienen en sí un núcleo de dureza ascética, también sólo potencial, de desapego respecto del mundo, pero que no le pertenecen. Así pues, si muchos, bajo la presión de lo elemental desencadenado por la civilización de las máquinas, son interiormente aniquilados, desindividualizados hacia lo bajo, es decir hacia la estandarización puesta por debajo del individuo, con la creación de un «tipo humano vacío, en serie [...] producto multiplicable insignificante»,

19 J. Evola, *L'Operaio nel pensiero di Ernst Jünger*, Roma 1998, pg. 46.

20 Ibid., pg. 47

para otros «la desindividualización puede sin embargo tener un curso activo y positivo»²¹.

Esta segunda posibilidad, que nace del connubio entre vida y riesgo, que deriva de un continuo desafío con lo elemental (en la práctica: con la máquina, en la acepción más vasta de este término), se puede concretar en una forma nueva, la persona absoluta, «caracterizada por dos elementos: en primer lugar por una extrema lucidez y objetividad, luego por una capacidad de actuar y de mantenerse de pie recabada de fuerzas profundas, más allá de las categorías del individuo, de los ideales, de los valores y de los fines de la civilización burguesa»²².

Sólo este ser transfigurado, también en los rasgos del rostro, severos e impasibles, podrá dominar la técnica sin ser contaminado por ésta. Su presencia podría imprimir un nuevo curso a la historia, dando lugar a una verdadera y propia mutación de civilización. Además, allí donde parecía que tuviese que reinar la pura y opaca materialidad, se transparentan nuevos símbolos que el hombre diferenciado debe percibir: en efecto, la máquina, mirada con ojos nuevos, representa una expresión de la esencialización a la cual se debe tender: nada de oropeles burgueses, superfluos, arbitrarios, subjetivos, nada de "pintoresco" o "gracioso" (se piense en una gran fábrica o en una cantera naval), sólo una fuerza elemental, expresión de una idea creativa, de un fin preciso, de una actividad fría y objetiva.

«Sobre su plano, la misma refleja pues en un cierto modo el valor mismo que en el mundo clásico tuvo la pura forma geométrica»²³.

Esta selva de símbolos resurgentes que nos circunda (como en los mismos rascacielos de acero y de vidrio), este paisaje faustiano, que puede ser transfigurado por quien tiene los ojos para ver, tiene la posibilidad de desarrollar una eficaz función de estímulo hacia la «simplificación y esencialización del ser en un mundo espiritual en disolución»²⁴, hacia un nuevo realismo activo, además de los falsos problemas del Yo, de los sentimentalismos, de los humanitarismos y de toda la herencia pebeyo-burguesa.

¿Existe el riesgo de derrumbarse interiormente, por cierto, de ir por debajo, y no por encima, del individuo: pero el riesgo no es en sí mismo el alimento de estas figuras que han aparecido en el horizonte durante las tempestades de acero? Y por otro lado, «no hay nada, en la época actual que no sea riesgoso. Para el que se mantiene de pie éste es quizás la única ventaja que la misma presenta»²⁵.

21 J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Roma 1995, pg. 102. Hay trad. castellana.

22 Ibid.

23 Ibid., pg. 104.

24 Ibid., pg. 106.

25 Ibid., pg. 23.

LA TRADICIÓN, POR ERNST JÜNGER

Desde la apertura de esta biblioteca hemos publicado algunos artículos y fragmentos de ensayos de Evola en los que evidenciaba su simpatía hacia la "primera etapa" de la obra de Ernst Jünger. Esa época era posterior a la Primera Guerra Mundial, el mismo período al que corresponde éste artículo pueblado por Jünger en 1925, cuando Evola todavía no había publicado ninguna de sus grandes obras y el pensamiento de Guénon todavía no era excesivamente conocido. A pesar de que el artículo no menciona a Evola, hemos decidido publicarlo por que muestra, por sí mismo, el concepto que Jünger se forjaba de la Tradición. El artículo ha sido traducido por Ángel Sobreviola.

LA TRADICIÓN

Tradición: para una estirpe dotada de la voluntad de volver a situar el énfasis en el ámbito de la sangre, es palabra fiera y bella. Que la persona singular no viva simplemente en el espacio. Que sea, por el contrario, parte de una comunidad por la cual debe vivir y, dada la ocasión, sacrificarse; esta es una convicción que cada hombre con sentimiento de responsabilidad posee, y que propugna a su manera particular con sus medios particulares. La persona singular no se halla, sin embargo, ligada a una superior comunidad únicamente en el espacio, sino, de una forma más significativa aunque invisible, también en el tiempo. La sangre de los padres late fundida con la suya, él vive dentro de reinos y vínculos que ellos han creado, custodiado y defendido. Crear, custodiar y defender: esta es la obra que él recoge de las manos de aquéllos en las propias, y que debe transmitir con dignidad. El hombre del presente representa el ardiente punto de apoyo interpuesto entre el hombre pasado y el hombre futuro. La vida relampaguea como el destello encendido que corre a lo largo de la mecha que ata, unidas, a las generaciones... las quema, ciertamente, pero las mantiene atadas entre sí, del principio al fin. Pronto, también el hombre presente será igualmente un hombre pasado, pero para conferirle calma y seguridad permanecerá el pensamiento de que sus acciones y gestos no desaparecerán con él, sino que constituirán el terreno sobre el cual los venideros, los herederos, se refugiarán con sus armas y con sus instrumentos.

Esto transforma una acción en un gesto histórico que nunca puede ser absoluto ni completo como fin en sí mismo, y que, por el contrario, se encuentra siempre articulado en medio de un complejo dotado de sentido y orientación por los actos de los predecesores y apuntando al enigmático reino de aquéllos de allá que aún están por venir. Oscuros son los dos lados, y se encuentran más acá y más allá de la acción; sus raíces desaparecen en la penumbra del pasado, sus frutos caen en la tierra de los herederos... la cual no podrá nunca vislumbrar quien actúa, y que es todavía nutrida y determinada por estas dos vertientes en las cuales justamente se fundan su esplendor sin tiempo y su suprema fortuna. Es esto lo que distingue al héroe y al guerrero respecto al lansquenete y aventurero: y es el hecho de que el héroe extrae la propia fuerza de reservas más altas que aquéllas que son meramente personales, y que la llama ardiente de su acción no corresponde al relámpago ebrio de un instante, sino al fuego centelleante que funde el futuro con el pasado. En la grandeza del aventurero hay algo de

carnal, una irrupción salvaje, y en verdad no privada de belleza, en paisajes variopintos... pero en el héroe se cumple aquello que es fatalmente necesario, fatalmente condicionado: él es el hombre auténticamente moral, y su significado no reposa en él mismo únicamente, ni sólo en su día de hoy, sino que es para todos y para todo tiempo.

Cualquiera que sea el campo de batalla o la posición perdida sobre la que se halle, allí donde se conserva un pasado y se debe combatir por un futuro, no hay acción que esté perdida. La persona singular, ciertamente, puede andar perdida, pero su destino, su fortuna y su realización valen en verdad como el ocaso que favorece un objetivo más elevado y más vasto. El hombre privado de vínculos muere, y su obra muere con él, porque la proporción de esa obra era medida sólo respecto a él mismo. El héroe conoce su ocaso, pero su ocaso semeja a aquel rojo sangre del sol que promete una mañana más nueva y más bella. Así debemos recordar también la Gran Guerra: como un crepúsculo ardiente cuyos colores ya determinan un alba suntuosa. Así debemos pensar en nuestros amigos caídos y ver en su ocaso la señal de la realización, el asentimiento más duro dirigido a la propia vida. Y debemos arrojar lejos, con un inmundo desprecio, el juicio de los tenderos, de aquellos que sostienen cómo "todo esto ha sido absolutamente inútil", si queremos encontrar nuestra fortuna viviendo en el espacio del destino y fluyendo en la corriente misteriosa de la sangre, si queremos actuar en un paisaje dotado de sentido y de significado, y no vegetar en el tiempo y en el espacio donde, naciendo, hayamos llegado por casualidad.

No: inuestro nacimiento no debe ser una casualidad para nosotros! Ese nacimiento es el acto que nos radica en nuestro reino terrestre, el cual, con millares de vínculos simbólicos, determina nuestro puesto en el mundo. Con él nos convertimos en miembros de una nación, en medio de una comunidad estrecha de ligámenes nativos. Y de aquí que vayamos después al encuentro de la vida, partiendo de un punto sólido, pero prosiguiendo un movimiento que ha tenido inicio mucho antes que nosotros y que mucho después de nosotros hallará su fin. Nosotros recorreremos sólo un fragmento de esta avenida gigantesca; sobre este tramo, sin embargo, no debemos transportar sólo una herencia entera, sino estar a la altura de todas las exigencias del tiempo.

Y ahora, ciertas mentes abyectas, devastadas por la inmundicia de nuestras ciudades, surgen para decir que nuestro nacimiento es un juego del azar, y que "habríamos podido nacer, perfectamente, franceses lo mismo que alemanes". Ciertamente, este argumento vale precisamente para quienes lo piensan así. Ellos son hombres de la casualidad y del azar. Les es extraña la fortuna que reside en el sentirse nacido por necesidad en el interior de un gran destino, y de advertir las tensiones y luchas de un tal destino como propias, y con ellas crecer o incluso perecer. Esas mentalidades siempre surgen cuando la suerte adversa pesa sobre una comunidad sancionada por los vínculos del crecimiento, y esto es típico de ellas. (Se reclama aquí la atención sobre la reciente y bastante apropiada inclinación del intelecto a insinuarse parasitariamente y nocivamente en la comunidad de sangre, y a falsear en ella la esencia según el raciocinio... es decir, a través del concepto, a primera vista correcto, de "comunidad de destino". De la comunidad de destino, sin embargo, formaría parte también el negro que, sorprendido en Alemania al inicio de la guerra, fue envuelto en nuestro camino de sufrimiento, en las tarjetas del pan racionado. Una "comunidad de destino",

en este sentido, se halla constituida por pasajeros de un barco de vapor que se hunde, muy diversamente de la comunidad de sangre: formada ésta por hombres de una nave de guerra que desciende hasta el fondo con la bandera ondeando).

El hombre nacional atribuye valor al hecho de haber nacido entre confines bien definidos: en esto él ve, antes que nada, una razón de orgullo. Cuando acaece que él traspase aquellos confines, no sucede nunca que él fluya sin forma más allá de ellos, sino en modo tal de alargar con ello la extensión en el futuro y en el pasado. Su fuerza reside en el hecho de poseer una dirección, y por tanto una seguridad instintiva, una orientación de fondo que le es conferida en dote conjuntamente con la sangre, y que no precisa de las linternas mudables y vacilantes de conceptos complicados. Así la vida crece en una más grande unidad, y así deviene ella misma unidad, pues cada uno de sus instantes reingresa en una conexión dotada de sentido.

Netamente definido por sus confines, por ríos sagrados, por fértiles pendientes, por vastos mares: tal es el mundo en el cual la vida de una estirpe nacional se imprime en el espacio. Fundada en una tradición y orientada hacia un futuro lejano: así se imprime ella en el tiempo. ¡Ay de aquél que cercena las propias raíces!... éste se convertirá en un hombre inútil y un parásito. Negar el pasado significa también renegar del futuro y desaparecer entre las oleadas fugitivas del presente.

Para el hombre nacional, en cambio, subsiste un peligro por otro lado grande: aquél de olvidarse del futuro. Poseer una tradición comporta el deber de vivir la tradición. La nación no es una casa en la cual cada generación, como si fuese un nuevo estrato de corales, deba añadir tan sólo un plano más, o donde, en medio de un espacio predispuesto de una vez por todas, no sirva otra cosa que continuar existiendo mal o bien. Un castillo, un palacio burgués, se dirán contruidos de una vez y para siempre. Pronto, sin embargo, una nueva generación, empujada por nuevas necesidades, ve la obligación de aportar importantes cambios. O por otro lado la construcción puede acabar ardiendo en un incendio, o terminar destruida, y entonces un edificio renovado y transformado viene a ser construido sobre los antiguos cimientos. Cambia la fachada, cada piedra es sustituida, y todavía, ligada a la estirpe como se encuentra, perdura un sentido del todo particular: la misma realidad que fue en un principio. ¿Tal vez puede decirse que incluso tan sólo durante el Renacimiento o en la edad barroca ha existido una construcción perfecta? ¿Acaso es que entonces se detiene un lenguaje de formas válido para todos los tiempos? No, pero aquello que ha existido entonces, permanece de algún modo oculto en lo que existe hoy.

(1925). Versión en español de Ángel Sobreviola

EVOLA Y JÜNGER, POR GIANFRANCO DE TURRIS

En varias de sus obras, Evola demuestra ser un admirador del primer período literario de Ernst Jünger, sin embargo ambos autores jamás se encontraron. En la postguerra Evola intentó una aproximación a Jünger que no tuvo continuidad. Jünger, por su parte, le había hecho llegar un ejemplar dedicado de su "Heliópolis". Gianfranco de Turris, buen conocedor de la obra de Evola y prologuista de algunas de sus obras, ha elaborado este pequeño artículo -que hemos traducido en la versión que nos han enviado sin hacer constar su origen- en donde resume las relaciones entre Evola y Jünger.

EVOLA Y JÜNGER

A pesar de los paréntesis dededicados a las artes inferiores ¿qué otra cosa podía hacer un hombre que siempre había estado intelectualmente activo, además de físicamente, encontrando en torno a si un "mundo en ruinas" no sólo materiales, sino también y sobre todo espirituales? No podía hacer otra cosa que recuperar su actividad de escritor polemista, de promotor cultural, en el intento de ofrecer las justas "armas" metapolíticas para una nueva, buena batalla, para la que definió una "revolución espiritual".

Cuanto hizo Julius Evola a partir de 1949; mientras lo conocíamos perfectamente, los libros que meditó y escribió en aquel período, las obras que revisó, los artículos que publicó, su actividad como organizador cultural, eran, sencillamente, portentosos; en aquella época el contacto con los jóvenes que lo tomaban como referencia, o con personalidades del exterior, era, así mismo, continuado. Todo esto solamente puede reconstruirse sobre la base de los recuerdos de los protagonistas y las cartas que Evola escribió.

Entre finales de los Años Cuarenta y el inicio de los Cincuenta, Evola intentó relanzar los contactos con las personalidades extranjeras cuya contribución de ideas podía parecer útil en la nueva situación cultural de la postguerra, sea por que fueron sus amigos, o por que los conociera solamente a través de sus escritos. Un compromiso «militante», por así decir, conforme a su personalidad, y que no siempre encontró una acogida adecuada en sus interlocutores.

Una de sus principales actividades en la época, incluso como fuente de ingresos, era la traducción de libros, o la propuesta a las casas editoriales que había ya traducida o que había traducido, moviéndose siempre en la óptica de dar a conocer textos importantes para la batalla político-intelectual de aquel momento. (Se sabe de la infructuosa oferta del Nietzsche de Reininger a Laterza, rechazada por Croce, que provocó la ruptura entre Evola y el editor).

Precisamente con esta intención, el 17 de noviembre de 1953, escribió a Ernst Jünger una carta que hasta ahora ha permanecido inédita. La carta, que el Archivo del escritor alemán nos ha transmitido casi un año antes de la muerte de éste, que parece ser la única que Evola hubo escrito a Jünger o, como mínimo, es la única que el Archivo ha conservado. Será publicada en la nueva edición de

L'“Operaio” nel pensiero di Ernst Jünger, ampliada con otros escritos evolianos que ha sido publicada por Edizioni Mediterranee.

La carta es típica de las motivaciones ideales que impulsaban a Evola a tomar contacto con personalidades consideradas por él como afines: la petición de traducir *Der Arbeiter*, veinte años después de su publicación, las “analogías entre la primera y la segunda postguerra”, “la problemática estudiada en este libro es de nuevo actual”; el ensayo pues, “podría ejercitar aún un efecto de despertar”. Si no existen otras cartas evolianas en el Archivo Jünger ¿debe deducirse que el escritor siquiera respondió? Parece extraño, dado que en el inicio de su carta, Evola afirma haber recibido la novela *Heliopolis* dedicada: quizás Jünger respondió negativamente y Evola no insistió, contentándose con realizar amplios comentarios de la obra, explicada y analizada, que apareció en 1960 en el editor Armando y que ahora espera ser reeditada nuevamente.

Es evidente que Jünger no tenía ya aquel espíritu “militante” que todavía animaba a Evola: en parte lo demuestran las obras publicadas en las postguerra, que el filósofo italiano no siempre acogió positivamente, mientras había demostrado el interés y aprecio (tanto por el contenido como por el estilo) en relación a la producción jüngeriana interbélica, incluida la novela “antinazi”, *Sobre los acantilados de mármol* de la que en 1943 señalaba su profundo sentido simbólico. La misma relación, por lo demás, se dio también con Carl Schmitt: el intento evoliano de traducir algunas de sus obras en los años sesenta con el editore Volpe fue un fracaso tal como demuestra el epistolario entre ambos.

De esta carta, finalmente, además del compromiso activo y positivo de Evola emergen también dos notas biográficas importantes: mientras se había encontrado personalmente con Schmitt y lo había conocido, no sucedió lo mismo por lo que respecta a Jünger. La carta de 1953 representa el primer (y quizás también el último) contacto entre ambos, quizás al percibir que los intereses y las perspectivas de ambos eran diferentes: tal como resulta de las reseñas evolianas de algunas obras de Jünger aparecidas luego (inéditas o traducidas al italiano), mientras permanece el aprecio por el estilo, se acentúan las críticas por el contenido, tanto que entre las diversas disposiciones, Evola eligió y tradujo para Volpe, en los años sesenta, sólo *El muro del tiempo*, fue comentada positivamente, quizás porque tenía puntos de contacto con *El Obrero*. (*El muro del tiempo* se anuncia ahora por Editorial Adelphi, pero podemos estar seguros de que la edición evoliana será ignorada).

La crítica de las nuevas posiciones del escritor alemán por parte de Evola hace que, en algunas ocasiones, no se pongan de relieve las consonancias recíprocas, al menos en la inmediata postguerra. El filósofo tradicionalista no tiene una buena opinión, por ejemplo, de *Der Waldgang* (traducido en Italia como *Trattato del Ribelle*), mientras, un análisis atento, puede constatar que similares posiciones existenciales y psicológicas de aquel que “se encuentra en el bosque”, son similares a las expresadas, precisamente en aquel período (1950-51) por Evola en *Orientamenti* y, diez años más en *Cavalcare la tigre*: para dar un solo ejemplo, la jüngeriana “via de la salamandra” tiene muchos contactos con la “apolitia” evoliana. El fin es el mismo: pasar indemne a través de las combustiones de la Modernidad.

Roma, 17 XI 1953

Apreciado Señor,

Mi nombre debería serle familiar, porque a través del dr. Mohler he recibido un ejemplar de Heliopolis con su dedicatoria y también por que en el Reich tuvimos muchos conocidos comunes, como el prof. C. Schmitt y el barón Von Gleichen.

Des hace tiempo sigo su actividad con particular interés y a menudo he hecho referencia a sus obras. Entre estas, me siento particularmente próximo a las de su primer período, digamos hasta a Los Acantilados de Mármol. Con tal fin me permito dirigirme a usted. Espero poder hacer una traducción italiana de Der Arbeiter. Dada la analogía de la primera con la segunda postguerra, la problemática tratada en aquel libro, en mi opinión vuelve a ser actual, y las soluciones que en aquel tiempo se había esperado encontrar en el Reich y en Italia eran para los más soluciones ficticias, subrogadas y manifestaciones efímeras. Además espero que el libro pueda también hoy ejercer un “efecto de despertar”.

Ahora tenemos que luchar contra un obstáculo por que no peso el citado libro y es muy difícil de encontrarlo. El dr. Mohler me ha escrito precisamente que usted solamente dispone de un ejemplar de archivo. Quizás le sería posible encontrar alguno en el ámbito de su conocimiento, que pudiera o venderme el libro o simplemente prestármelo durante el período del análisis y de la traducción, bajo formal y personal rpmesa de restituirlo.

¿A quién debería dirigirme para las cuestiones relativas a los derechos de traducción?

Le ruego me excuse por este atrevimiento: me he visto obligado a retrasar esta toma de contacto continuamente a causa de las circunstancias y me alegro de tener el honor de tomar ahora contacto con usted.

Con particular consideración.

Suo devoto

J. Evola

Corso Vittorio Emanuele 197

Roma

LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE GOTTFRIED BENN EN LENGUAS ROMANCES.

A pesar de que el ensayo que sigue no está consagrado a Julius Evola, lo hemos reproducido por que tiene ver con uno de los personajes a los que Evola tuvo en más consideración hasta el punto de solicitarle el prefacio de la edición alemana de "Revuelta contra el Mundo Moderno". Benn fue un "revolucionario conservador", escritor de gran prestigio en la entreguerra e intelectual tradicionalista "por instinto". El ensayo de José Manuel Recillas aborda únicamente un aspecto de la obra de Benn: sus traducciones en lenguas romances y el interés que ha suscitado. Evola es mencionado en varias ocasiones.

GOTTFRIED BENN, BREVE HISTORIA DE LA RECEPCIÓN DE SU OBRA EN LENGUAS ROMANCES

Gottfried Benn perteneció al pequeño grupo que animaba la vanguardia berlinesa de la década de 1910. Su primera publicación tuvo cierta repercusión entre los enterados de la época. Por aquellos días, sus lectores eran escasos; para el período del reino milenario de Hitler no sólo desaparecerían sus lectores sino también su nombre de todo registro público. El colapso del Tercer Reich no mejoró su situación, pues el ejército aliado, con la misma perspicacia que los nazis, lo proscribió por su pasado, que parecía condenarlo sin importar quién fuera el juez. Aislado, sin lectores, Benn publicó fuera de Alemania su primer libro de poesía en casi una década. Los *Statische Gedichte*, escritos durante la década previa, en el exilio interior por un poeta al que nadie quería por ser un expresionista vinculado brevemente a los nazis, transformarían sus últimos años. El prestigio que se había forjado a lo largo de tres décadas entre el círculo berlinés de lectores enterados, se transformó súbitamente en un reconocimiento casi generalizado, haciendo de él el poeta alemán más importante de la posguerra, y una relevante figura pública, algo que nunca había sido. Al comenzar 1956, sin embargo, Benn fallece en su casa de Berlín, reconocido como el poeta lírico más importante de su generación —que bien podría llamarse Generación del 98 alemán— y como el renovador de la poesía alemana de posguerra. A partir de ese momento, la ola de su creación lírica comenzaría a expandirse, y los estudios sobre ella se multiplicarían.

Los primeros libros que aparecen en Alemania sobre Benn son ensayos biográficos y testimonios familiares de Thilo Koch (1957) y su hija, Nele Poul Soerensen (1960), así como una monografía, debida a la pluma de Else Buddeberg (1961). Sin embargo, el primer libro en que aparece como una referencia importante de la poesía lírica es el célebre estudio de 1956, *Die Struktur der Modernen Lyrik* de Friedrich. Esto sería el preludio del incesante desarrollo de los estudios sobre su obra, evidenciando la relevancia que esta tendrá para los estudiosos literarios tanto en la Europa anglosajona cuanto en Estados Unidos.

Al mismo tiempo, antes de su muerte en 1956, aparecerán las primeras traducciones de obra suya al danés (1951), así como al francés y al italiano (1954). A partir de ese momento, no habrá prácticamente año en que no aparezca alguna traducción o estudio sobre algún aspecto de su obra, agotándose las ediciones

casi de inmediato, lo que demuestra el interés creciente por el estudio y comprensión de su obra.

Recepción en Europa

Traducciones en Francia

Las primeras traducciones en lenguas romances las debemos a Jean-Michel Palmier y a Leone Traverso [1¹], quienes publican respectivamente la primera traducción de *Doppelleben*, en Éditions du Minuit, y una selección de poesía suya, en Vallecchi, ambas en 1954. En francés la difusión de su obra no ha sido precisamente amplia ni fructífera, algo que puede explicarse, parcialmente, por la historia de las relaciones entre ambas naciones durante la Segunda Guerra Mundial, aunque este aspecto aún está por estudiarse. En 1956 Pierre Garnier publicará la traducción de *Poèmes* para Librairie Les Lettres, edición que será reimpresa en 1972 por Éditions Gallimard en su colección *Du monde entier*. La de Traverso y la de Garnier constituyen las primeras traducciones de poemas bennianos en lenguas romances. Transcurrirá casi una década antes que en francés vuelva a aparecer otra traducción de obra suya. En 1965 Robert Rovini edita en Gallimard *Un poète et le monde*, una selección de ensayos probablemente inspirada en la edición precedente de Hans Egon Holthusen para Garzanti. En 1973, Seghers, la célebre editora parisina, publica la antología preparada por Jean-Charles Lombard, en su colección *Poètes d'aujourd'hui*, que sería reeditada en el 2003. Para 1995 Gallimard edita en su colección *Du monde entier*, *Le Ptoléméen et autres textes*, una recopilación de su producción en prosa absoluta, en traducción de Hélène Feydy. Finalmente, en 2002 Seghers, en su colección *Poètes d'aujourd'hui*, publica una breve antología bajo el título de *Poèmes*.

Adicionalmente, en 1978 en Éditions du Minuit aparece la novela de Pierre Mertens (1939), *Les éblouissements*, que retrata la época del expresionismo berlinés en que Gottfried Benn publicó algunos de sus más significativos poemas. Sería traducida y publicada en Berlín en 1989 bajo el título de *Der Geblendete* por Argon Verlag y reimpresa en 1992 por la editorial muniquesa dtv. En 1991 aparece la primer traducción al portugués brasileiro, bajo el título de *As duas vidas de Gottfried Benn*, merced la labor de Reghina Grisse de Aghostino, para la editorial de Rio de Janeiro Paz e Terra. En marzo de 1997 Peter Halban Publishers publicará la traducción de Edmund Jephcott bajo el título de *Shadowlight*. No será sino hasta octubre de 1999 en que Ernst Dautel publique *Etude de l'oeuvre lyrique de Gottfried Benn. Démarche scientifique et approches didactiques*, publicado por Stauffenburg Verlag Brigitte Narr GmbH., cuando aparezca prácticamente la única aportación especulativa francesa al enorme caudal reflexivo sobre la obra de nuestro poeta.

Traducciones en Italia

El panorama en el ámbito lingüístico italiano es radicalmente distinto. Si la relación Benn-Francia resulta, comprensiblemente, aleatorio, la relación con Italia

¹ Para la recepción de la obra de nuestro poeta en otro ámbito lingüístico, véase Flavia Arzeni, "Il destino di Gottfried Benn nel mondo anglosassone", en *I quaderni di gaia* 8 (1997), Nr. 11, pp. 121-132.

es mucho más consistente, fructífera y productiva. Traverso es la primera autoridad internacional en la obra de Benn en Italia, y él entregará la estafeta a sus sucesores, quienes mantendrán viva una tradición que no ha sido obviada en Alemania. Algunos comentarios sobre la obra de Benn, más bien sobre las traducciones italianas de su obra, las debemos a Montale y Pasolini, cuya opinión, en particular la de este último, resulta poco relevante por no ser un especialista. Flavia Arzeni, Giuliano Baioni, Roberto Calasso, Anna Maria Carpi, Ferruccio Masini, V. Verra, M. Pensa, G. Rizzuto, y Luciano Zagari, son algunos de los principales afluentes al caudal reflexivo proveniente del ámbito lingüístico italiano. En particular Masini, Baioni y Zagari, y más recientemente Anna Maria Carpi, son los herederos de la erudita tradición iniciada por Leone Traverso hace medio siglo. Ésta tiene su inicio con la edición de Holthusen ya citada.

En 1966 aparece *Après lude*, en traducción de Ferruccio Masini, para Giulio Einaudi editore, y un año después, en la desaparecida Sugar editore, aparece la primera edición italiana de *Doppiavitta*, que será reeditada en 1994, con una nueva traducción de Elena Agazzi, por Ugo Guanda editore en su colección Biblioteca della Fenice. En 1971 Masini retoma a Benn, y traduce una selección de su poesía perteneciente al periodo expresionista, bajo el título de *Morgue*, nuevamente para Giulio Einaudi. A diferencia de su traducción previa, ésta ya no se ha vuelto a editar desde aquel entonces. En 1972 Giuliano Baioni, otro prestigiado germanista de la Universidad de Venecia, especialista en Benn pero también en Rilke —de quien editó, entre 1994 y 1995, su poesía completa en dos hermosos volúmenes para la Biblioteca della Pleiade en Einaudi-Gallimard— y en Kafka, presentará su edición de *Poesie statiche*, para Giulio Einaudi, la cual incluye un ejemplar estudio introductivo, y un conjunto de notas a los poemas sumamente iluminador, que merecerá un elogioso comentario por parte de Eugenio Montale. En 1977, Luciano Zagari, un germanista de la Universidad de Pisa, publica en *Adelphi*, bajo el número 255 de la Biblioteca Adelphi, *Lo smalto sul nulla*, una amplia selección de los ensayos del poeta, que no ha vuelto a ser reimpresa. En 1981, Anna Maria Carpi, una germanista cada vez más importante de la Universidad de Venecia, realiza su primera aportación al caudal benniano al publicar, para *Il Saggiatore*, su traducción de la poesía inédita —es decir, no publicada en vida—, bajo el título de *Giorni primari*. Ambas ediciones, la de Zagari y la de Carpi, se agotaron rápidamente. En 1986 la editorial que dirige Roberto Calasso, *Adelphi*, edita, bajo el número 190 de su Piccola biblioteca, *Cervelli*, en traducción de Maria Fancelli, con un epílogo brillantemente escrito por Calasso, y que después reproduciría en sus *Quarantanove gradini*. Sería reimpreso en 1992, después de agotarse con gran celeridad. En 1989, nuevamente Anna Maria Carpi traduce a Benn, esta vez con su célebre antología previa al Tercer Reich, *Flutto ebro*, para Ugo Guanda en su colección *Fenice contemporanea*. En 1990, *Adelphi* edita la versión italiana de la antología de Jürgen P. Wallmann *Pietra*, verso, flauto, bajo el número 227 de la Biblioteca Adelphi, en traducción de Gilberto Forti. En 1998, *Adelphi* vuelve a editar a Benn, esta vez bajo el número 355, con *Romanzo del fenotipo*, en traducción de Amelia Valtolina. Finalmente, en 2003, Anna Maria Carpi vuelve a retomar a Benn al publicar, también para Giulio Einaudi, su versión de *Destillationen*, *Fragmente*.

Una mención aparte merece el trabajo crítico que es constantemente fomentado por la prestigiosa revista *Studi Germanici*, en cuyas páginas los principales germanistas europeos publican sus reflexiones y contribuciones sobre este ámbito

lingüístico. De particular relevancia son las contribuciones de Ferruccio Masini al pensamiento reflexivo de nuestro poeta. En 1968 publica en Padua, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, para Marsilio, una de las principales aportaciones italianas a la comprensión de su obra. En 1970 publica *Itinerario sperimentale nella letteratura tedesca*, para Studium Parmense. En 1977 publica *Lo sguardo della Medusa*. *Prospettive critiche sul Novecento tedesco*, para la editorial bolognesa Cappelli. En 1981 publicará *Gli schiavi di Efesto*. *L'avventura degli scrittori Tedeschi del Novecento*, para Editori Riuniti. En 1986 publica para Marietti, la casa editora de Casale Monferrato, *La via eccentrica - Figure e miti nell'anima tedesca, da Kleist a Kafka*. En 1988 publicará para la napolitana Bibliopolis *Il travaglio del disumano*. Per una fenomenologia del nichilismo. Todos estos libros están hoy fuera del mercado editorial, pero nos indican una clara preocupación por esclarecer aspectos centrales en la poética de un autor que no por nada es considerado una de las más altas cumbres líricas del siglo xx germano.

En el caso de Masini, hay que agregar las múltiples contribuciones en revistas italianas como la citada *Studi germanici*, y *Aion*, *Studi tedeschi*, sin pasar por alto otras revistas alemanas y colaboraciones en volúmenes críticos como el preparado por Bruno Hillebrand *Über Gottfried Benn*. *Kritische Stimmen*, así como los prólogos a sus traducciones, todo lo cual lo hace la más importante autoridad italiana de la obra benniana. A su labor hay que agregar otras contribuciones igualmente significativas.

Los prólogos o epílogos de los diversos traductores italianos, en particular el realizado por Giuliano Baioni para la edición italiana de los *Statische Gedichte*, marca un punto de inflexión importantísimo con respecto a la forma en que se traduce y edita una obra del alemán al italiano —algo que por lo demás no es extraño en el ámbito lingüístico italiano: basta recordar la edición *Adelphi* de la obra de Nietzsche, considerada por los especialistas como la edición más seria de su obra, el monumental encargo de la Körner verlag a Franco Volpi para realizar el *Großes Werklexikon der Philosophie*, editado en Stuttgart en 1999 y editado por Bruno Mondadori en 2000 bajo el título de *Dizionario delle opere filosofiche*, y el extraordinario *Dizionario junghiano*, de Paolo Francesco Pieri, editado por la casa editorial turinesa Bollati Boringhieri en 1998—. Por su parte, es digna de mención la antología que preparó Maria Antonia Avella en 1998 para Cosenza, *Da Nietzsche a Benn: poeti tedeschi tradotti da Italo Maione: testo a fronte*. Igualmente relevante es el volumen de Luciano Zagari, *Gottfried Benn, un poeta della tarda modernità*, editado por Edizioni ets, en Pisa en 1997, como número siete de la colección *Progetti Linguistici*. Asimismo, el ensayo de Paola Capriolo sobre su obra ensayística, *L'assoluto artificiale. Nichilismo e mondo dell'espressione nell'opera saggistica di Gottfried Benn*, preparado para Bompiani, en Milán, en 1996.

Sin duda, una de las razones de esta proliferación de traducciones y material especulativo tiene que ver con las tradicionales relaciones que siempre mantuvieron estos dos orbes lingüísticos más que nacionales. Es un hecho que escritores, poetas, filósofos y compositores alemanes solían viajar a Italia, bien fuera en plan de reposo o bien en plan de estudio. Nombres como los de Nietzsche, Goethe, Gadamer, Mendelssohn, entre un sinnúmero, ofrecen una explicación parcial a esta relación tan prolífica y notable.

Recepción en Portugal

En portugués la respuesta a la obra de Benn será temprana, si bien escasa, en lo referente a graduados que presenten trabajos sobre su obra; no así en lo que tiene que ver con traducción de su obra. Las siguientes referencias es probable que no sean las únicas, sino aquellas a las que tuvimos acceso. Hasta donde sabemos, ninguno de estos trabajos es conocido fuera del ámbito portugués, sea brasileiro o portugués.

En Portugal, la primer traducción en libro que se registra —de acuerdo a la Biblioteca Nacional de Portugal— lleva por título *Poemas de Ezra Pound e de Gottfried Benn*, em traduções de José Palla (1923-1955) e Carmo e João Barrento (1944), publicada en 1981 en Porto por O Oiro do Dia como número uno de su colección *O aprendiz de feiticeiro*². Posteriormente, la siguiente traducción aparecerá en 1998 en la editora lisboíta Relógio d'Água, con el título de 50 poemas de Gottfried Benn, en traducción de Vasco Graça Moura (1942). La Fundação Biblioteca Nacional de Brasil registra el libro del profesor Horts H. Domdey, *Introdução a poesia de Gottfried Benn*, publicado por la USP, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, en São Paulo en 1996, probablemente la única aportación académica publicada en forma de libro en portugués al caudal benniano.

Adicionalmente, hay que señalar las tesis de licenciatura y maestría que guarda la Biblioteca Nacional de Portugal y las bibliotecas de las facultades donde ha habido graduadas con trabajos sobre la obra de Benn. El primer trabajo de graduación es de 1963, y fue hecho por Maria Catarina Pereira Brito como Tese de Mestrado em Filologia Germânica apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa, 256 páginas en torno A lírica de Gottfried Benn: do niilismo ao formalismo. Posteriormente, en 1965 Maria Salomé Figueiroa Navarro desarrolla en 256 páginas "Das eisame Ich": uma interpretação da poesia de Gottfried Benn, Tese de Licenciatura em Filologia Germânica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa³. Finalmente, en 1966, Teresa da Silveira Dias Agudo desarrollaría en 101 páginas Prosa absoluta. Um aspecto da prosa narrativa de Gottfried Benn, Tese de Licenciatura em Filologia Germânica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de la cual hay tres ejemplares disponibles en biblioteca.

Recepción en castellano

En castellano el interés ha sido tardío y poco espectacular. La primera edición en nuestra lengua no aparecerá sino hasta 1972, en Barcelona, bajo el desaparecido sello de Barral, siendo la quinceava traducción en un lapso de 21 años desde el primer traslado al danés, en 1951. Se trató de la edición de *Doble vida* y otros escritos autobiográficos. En 1975 se editaría la primera edición en catalán, *Poemes*, en Edicions 62. La siguiente traducción española la deberemos a José Manuel López de Abiada, para ediciones Júcar, en Barcelona en 1987. Se trató de la primer muestra antológica en castellano de poemas y la reproducción de la célebre conferencia *Probleme der Lyrik*. En 1991, nuevamente por parte de Edi-

² La ficha bibliográfica reporta los nombres de "Carmo, José Pala" y "Barrento, João".

³ De acuerdo a la ficha bibliográfica en red de la Biblioteca Nacional, la autora aparece primero como "Machado, Maria Salome", y en el cuerpo de la obra como la registramos aquí.

cions 62, la primer edición en catalán del Breviario, la antología aforística de J. P. Wallman. En 1993, aparecería la primera edición castellana de *Poemas estáticos*, por parte de Ediciones Libertarias. En 1999, el traductor argentino de Ernst Jünger, Enrique Ocaña, prepara la edición de *El Yo moderno* y otros ensayos, para la editorial valenciana Pre-textos. El interés por la obra de Gottfried Benn en el ámbito lingüístico castellano ha sido apenas superior al que ha habido en el francófono. Es importante señalar, sin embargo, que en España ha habido un tradicional desconocimiento y desinterés por lo que se haga allende el Atlántico, llegando al extremo, para justificar este desinterés, de hablar del "mundo hispano peninsular" (A. Parada, p. 62). Ningún autor español se ha dignado a voltear a Latinoamérica y revisar el trabajo que en este mundo hispánico no peninsular se ha hecho desde los años 60 del pasado siglo, del cual esta investigación da puntual cuenta. Lo señalo no sólo por una simple defensa de lo realizado por estas tierras, sino porque en general la diferencia de calidad en ambos extremos continentales es en verdad incomparable (el prólogo de A. Parada, por ejemplo, a la Antología poética de nuestro autor, además de caótica, muestra un desconocimiento enciclopédico de la poética del autor y de su desarrollo, amén que su traducción es poco poética y de una calidad deplorable, por solo mencionar dos aspectos fallidos, de muchos otros detectados).

Del otro lado del Atlántico, en América Latina, la suerte de Benn ha sido más o menos similar. El primer texto crítico en español pertenece a Karl Gustav Gerold, *Gottfried Benn: el poeta alemán*, de cuya existencia sabemos porque la Biblioteca Nacional de Chile posee un ejemplar que jamás ha sido visto por estas regiones, y que ninguna bibliografía recoge. La información en red de la biblioteca no informa si es traducción ni quién sea el editor —hay que decir, en defensa de este lado del Atlántico, que las primeras traducciones se hicieron en Colombia en los años sesenta (véase el registro más adelante). La primera edición realizada entre nosotros fue en 1977, en el volumen *Ensayos escogidos*, una antología preparada para Ediciones Alfa por Eugenio Bulygin y Sara Gallardo. Por años, la reproducción en revistas mexicanas y antologías de ensayos, incluyendo una en la revista de Octavio Paz, *Vuelta*, de la célebre conferencia benniana, *Problemas de la lírica*, sería tomada de esta edición, en ocasiones sin reconocer la fuente original. En 1989, de donde menos se le podría esperar, de Venezuela, la profesora Verónica Jaffé, en colaboración con Yolanda Pantin, preparó la primera antología poética, para Ediciones Angria. Dos años después, en 1991, prepararía la primera edición de *Morgue*, para Fondo Editorial Pequeña Venecia. Para 2001, en Buenos Aires, la sección argentina de la valenciana Pre-textos reproduciría la traducción castellana de *Postludio*, de Eustaquio Barjau, conocido por sus traducciones de Rilke.

La situación en México ha sido similar a la del ámbito lingüístico al que pertenecemos. Octavio Paz, nuestro más generoso y lúcido poeta lo menciona en diversas partes de su obra, pero no le dedica un comentario extenso. En el prólogo a la antología de Fernando Pessoa publicada en 1961, Paz cita, por única ocasión, a Benn⁴, a quien seguramente habrá leído en francés. En el prólogo a *Poesía en movimiento* (1966), Paz hace una comparación que parece atrevida al parangonar a Benn con Sabines: "Jaime Sabines se instaló desde el principio, con natu-

⁴ Fernando Pessoa. I. *El desconocido de sí mismo*, ahora en *Obras Completas* 2. *Excursiones/Incursiones*. Dominio extranjero, Fondo de Cultura Económica, México, 21994, p. 167.

alidad, en el caos. Es un poeta expresionista y sus poemas me hacen pensar en Gottfried Benn: en sus saltos y caídas, en sus violentas y apasionadas relaciones con el lenguaje (verdugo enamorado de su víctima, golpea a las palabras y ellas le desgarran el pecho), en su realismo de hospital y burdel, en su fantasía genésica, en sus momentos pedestres, en sus momentos de ilustración.”⁵ Aseveración temeraria, en principio, pues ni el expresionismo alemán ni el Benn expresionista tienen que ver con Sabines, incluyendo su relación con el lenguaje y su total lejanía de cierta cursilería y populachería que siempre ha estado presente en la poesía del mexicano, a partir de lo cual se podría suponer que Paz no conoció en realidad la poesía expresionista, tanto en sus representantes más agresivos y experimentales, como aquellos autores que, estando cercanos a éste, lo superaron; sin embargo, no se trata de una comparación en estricto sentido, sino más bien de una analogía. Por eso Paz dice “me recuerda” y no se parece. El reproche no tiene justificación.

En 1974 aparece el que probablemente sea su mejor ensayo sobre poesía, *Los hijos del limo* —hoy reproducido en el primer volumen de las *Obras Completas*—, en donde comenta: “Me doy cuenta de que dejo de lado grandes movimientos y figuras —el futurismo italiano y el ruso, el expresionismo alemán, Rilke, Benn, Pessoa, Ungaretti, Montale, los griegos, los brasileños, los polacos... Ciertamente, la visión de un poeta alemán o italiano sería distinta. Mi punto de vista es parcial: el de un poeta hispanoamericano”⁶. Aquí tampoco hay lugar para reproche alguno. De todas las vanguardias de principio del siglo xx, el expresionismo es la menos conocida, y en México no existen especialistas ni germanistas que hayan escrito sobre éste. Por lo demás, hay que advertir que Benn no ha sido nunca una compañía placentera, y que el interés paciano por la poesía teutona nunca fue una prioridad, aunque, indudablemente, fue un lector asiduo de ésta a través de versiones francesas.

En realidad, la literatura germana ha recibido poca atención en nuestra lengua, y el interés ha estado más enfocado a la narrativa —Mann, Broch, Musil, Graß, Kafka— que a la poesía —con la excepción de Rilke y, en menor medida, Celan—. Así, en su célebre estudio de 1925⁷, Guillermo de Torre dedica apenas unos párrafos al expresionismo alemán, y menciona como precursores a Rilke (¡!) y a Trakl⁸, dos poetas que no podrían estar más alejados estilísticamente uno del otro. En 1965, aparecería su erudita investigación sobre el mismo tema⁹, en donde dedicaría más espacio tanto al expresionismo, cuanto a Benn,

⁵ “Poesía en movimiento”, en *Obras Completas* 4. Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano. Fondo de Cultura Económica, México, 21994, pp. 125-126.

⁶ *Los hijos del limo*, en *Obras completas* 1. La casa de la presencia. Poesía e historia, Fondo de Cultura Económica, México, 21994, p. 436.

⁷ *Literaturas europeas de vanguardia*, Caro Raggio editor, Madrid, 11925; Biblioteca de Rescate, 1, Editorial Renacimiento, Sevilla, 22001, pp. 394 ss.

⁸ Al respecto véase Walter Falk, *Impresionismo y expresionismo. Dolor y transformación en Rilke, Kafka y Trakl*. Traducción de Mario Bueno Heimerle. Colección Guadarrama de Crítica y Ensayo, 41. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963; véase particularmente la extensa nota 9 del primer capítulo, “La distinción entre impresionismo y expresionismo como problema”, pp. 529 ss.

⁹ *Historia de las literaturas de vanguardia*. En un solo volumen, Ediciones Guadarrama, Madrid, 11965; en tres volúmenes, Colección Universitaria de Bolsillo, Punto Omega, 117, Ediciones Guadarrama, 21971, volumen III, pp. 183-221.

y dejaría de lado a Rilke como precursor del movimiento. En esta monumental investigación, De Torre menciona en la bibliografía una serie de antologías de poesía expresionista alemana realizadas por Jorge Luis Borges¹⁰, una de las cuales menciona de manera un poco más extensa —medio párrafo— en la edición precedente¹¹. Quien más escribe sobre Benn, de este lado del Atlántico, será Rodolfo E. Modern, quien publicara en 1969 uno de los trabajos pioneros sobre literatura alemana en castellano¹², comentando muchos autores y textos nunca traducidos. A Benn dedica casi siete páginas, comentando aspectos de su obra que nunca antes lo habían sido y que en su mayoría siguen sin ser traducidas.

En México, hasta 1999 aparecerían las primeras dos publicaciones de libros suyos. Casi al unísono, aparecieron *Trayectoria de un intelectualista*, primera parte de su autobiografía, *Doppelleben*, para el sello Verdehalago; y con unos pocos meses de diferencia, aparecería *La palabra es el falo del espíritu. Aforismos*, una breve antología de la preparada por Jürgen P. Wallmann, también editada por Verdehalago, y que antes había sido publicada parcialmente por la revista de Julio Aguilar, *Ensayo*, revista de la observación.

Recursos bibliográficos

En el artículo original, en esta sección se dan datos concretos de los títulos traducidos y ediciones de obras Gottfried Benn en diferentes países europeos y latino-americanos. No los he recogido por cuestión de espacio y por resultar superfluos para la mayoría de los lectores. Pueden consultarse aquí:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/092704-la-recepcion-de-la-obra-de-gottfried-benn-en-lenguas-romances..php>

¹⁰ Véase “Bibliografía” al final del capítulo correspondiente, p. 222.

¹¹ Op. cit., nota en p. 398.

¹² *La literatura alemana del siglo xx*, Nuevos Esquemas, Editorial Columbia, Buenos Aires, pp. 194-202.

TRISTAN TZARA Y LA FILOSOFÍA

Reproducimos aquí este texto del que ignoramos su procedencia y que nos ha sido enviado por un lector. A pesar de tratarse de un artículo sobre Tristan Tzara y no sobre Evola, éste último es mencionado en varias ocasiones. Por otra parte, sabemos la importancia que tuvo el dadaísmo en la vida de Evola, una primera opción estético-artística que le ayudó a modelar sus concepciones antiburguesas y su primer intento de superación del nihilismo, al que volvió en la última etapa de su vida con la publicación de "Cabalgando el Tigre".

TRISTAN TZARA Y LA FILOSOFÍA

Tzara y "nihilismo"

Esta tesis tiene como objeto de estudio el pensamiento de Tristan Tzara durante el periodo dadá, esto es, desde 1916 hasta 1923. Como se sabe bien, es un periodo especialmente interesante por el importante papel que en el movimiento dadá jugó Tzara quién, entre otras cosas, fue el redactor del conjunto de manifiestos más conocido del movimiento.

Esto nos plantea, inmediatamente, una pregunta: ¿cómo entender la relación entre Tzara y el movimiento dadá, o mejor dicho, entre la obra de Tzara y la idea de "Dadá"? Naturalmente, no todo el pensamiento de Tzara se puede reducir a la palabra "Dadá", pero podemos afirmar que sí confluye en ella la mayor parte de sus reflexiones y de sus propuestas. Y no sólo en la etapa dadá, objeto de nuestro estudio, sino en toda su obra posterior. No sólo porque hasta el último momento de su vida, no cesará de intentar aclarar el impulso del movimiento dadá, sino que seguirá desarrollando este mismo impulso por su cuenta. Y es que si toda actividad creativa supone una idea, en la palabra "Dadá" está contenida la idea directriz de toda la producción de Tzara. Esta idea, este impulso no es otro que el de unir arte y vida, el de liberar, al mismo tiempo, uno y otra de los límites que cada uno de ellos tienen al ser separados, y de exponer las potencialidades o virtualidades que una tal unión suponen. Desde este punto de vista, podemos considerar que nuestro objeto de investigación ocupa un lugar clave para la comprensión tanto de la obra entera de Tzara como del movimiento dadá, independientemente de la pertinencia de las líneas desplegadas en nuestra investigación.

Generalmente, Tzara y el movimiento dadá han compartido, hasta el momento, un destino común: el de ser considerados "nihilistas". Y han compartido este destino, sobre todo, en virtud de los escritos de Tzara (y en particular, de sus Manifiestos) que han sido tomados como sostén teórico del movimiento dadá. Han redundado y siguen redundando en este prejuicio no sólo los manuales de historia de arte, sino, incluso, la gran mayoría de la obra crítica específicamente dedicada a Dadá y a Tzara —apenas podemos mencionar autores que escapen claramente a este lugar común, entre los cuales los más sobresalientes serían Won Ko, quien se propone disolver el presunto nihilismo de Tzara en el pensamiento oriental, y Marc Dachy. Este último, con razón, intenta liberar a Dadá del

esquema dialéctico en el que históricamente ha sido situado a causa del surgimiento del surrealismo —es decir, se ha considerado a Dadá como "negativo" desde el punto de vista del surrealismo que se supone "positivo"—, y así sacar a la luz los aspectos propiamente positivos del dadaísmo. Pero, sin duda, quien ha hecho el trabajo más consistente en este sentido, es Rita Eder, al considerar el pensamiento de Ball —y parte de Dadá— a la luz de su relación con Nietzsche. Así, nos dice por ejemplo: "Un análisis de la filosofía de Nietzsche aclara la complejidad que se encuentra bajo el aparente nihilismo de los dadaístas." Por nuestra parte, precisamente, uno de los objetivos principales de esta tesis es aclarar, desde nuestro punto de vista, lo plenamente afirmativo del pensamiento de Tzara tras su "negatividad" aparente.

Ciertamente, algunos textos de Tzara —sobre todo algunos de sus manifiestos— son fáciles, a primera vista, de conectar con la negatividad debido al carácter agresivo de la crítica contenida en ellos. Sin embargo, pensamos que esto no es más que una apariencia. El aspecto crítico de los manifiestos de Tzara, incluso en sus momentos más virulentos, es inseparable (e incluso, indiscernible) de su aspecto afirmativo. Por tanto, no sólo nos parece inadecuado el extraer únicamente ese aspecto supuestamente negativo y extenderlo a todo el manifiesto, sino que, en el caso de Tzara (como, por ejemplo, en el caso de Nietzsche), la crítica no puede entenderse simplemente como ejercicio negativo. En efecto, una lectura algo cuidadosa bastaría para ver que Tzara, al mismo tiempo que critica, afirma la vida, afirma la alegría y la fuerza para acabar con el régimen de miseria y de tristeza —enfermo, en una palabra— en que se hallan sumidas la cultura y sociedad de su tiempo. Por lo demás, si vamos a otros textos de Tzara —así los que componen su revista Dada como las conferencias—, encontraremos prácticamente la misma composición de elementos críticos y afirmativos; pues, durante el periodo dadá, Tzara no deja nunca de mantener estos dos elementos en activo. En este sentido, podemos afirmar que el pensamiento afirmativo de Tzara no es necesario buscarlo en otro lugar que en sus textos hechos públicos en su día, incluyendo también los manifiestos, esto es, precisamente los textos que han servido comúnmente para "demostrar" el carácter "nihilista" de su pensamiento y en gran parte de Dadá.

Que Tzara rechace —con un rigor e insistencia inusitados— el estatuto mismo del arte tal y como aparece determinado por la sociedad y la cultura de su tiempo, y que tanto el arte como la sociedad y la cultura, dado su carácter enfermo, precisen de una "operación" es ciertamente un sorprendente diagnóstico realizado desde un movimiento artístico. ¿Cómo un movimiento artístico puede ir tan lejos y rechazar el suelo mismo que pisa y sobre el que ejerce su arte? Sin embargo, precisamente para Tzara, el arte que no cuestiona de manera radical la función, el sentido del mismo en el conjunto de la cultura, y sobre todo, con respecto a la vida, no es plenamente arte, sino que es cómplice del estado general de cosas —estado que se caracteriza esencialmente por limitar la vida más que por acrecentarla. En síntesis, podemos decir que el aspecto destructivo de la obra de Tzara no proviene del supuesto nihilismo de su pensamiento, sino que, al contrario, se hace necesario precisamente para vencer el nihilismo inherente al arte, a la sociedad y la cultura de su época.

Por otro lado, aparte de estos textos aparentemente negativos, existen momentos manifiestamente afirmativos en el pensamiento de Tzara durante el periodo

dadaísta. Se trata de momentos que articularemos en torno a la noción de “lo cósmico”. Esta noción contiene toda una concepción del mundo que implica un nuevo modo de relacionar al elemento humano con los otros elementos de la existencia. Pero, en cualquier caso, como ya hemos dicho, consideramos que también los momentos críticos de los que está impregnada toda su obra durante este periodo, no son menos afirmativos. Esos momentos también son susceptibles de articulación, y en último extremo constituyen una parte esencial de lo que Tzara llama “dictadura del espíritu”. En esta última, la invitación a destruir lo que en nosotros y en la cultura hay de caduco, convencional y rígido nos parece parte fundamental del proceso de afirmación de la vida, y de un arte para la vida, o en otras palabras, de un “arte para la diversidad cósmica”.

Arte y filosofía: influencias de Nietzsche y Bergson

A nuestro parecer, uno de los elementos que ayudaron a consolidar, de alguna manera, esta lectura parcial (o prejuicio, simplemente) de reconocer en el dadaísmo sólo su parte destructiva, es un cierto determinismo histórico, desde el cual Dadá —movimiento que se considera agresivamente opuesto a la guerra— se comprende única y exclusivamente como fenómeno derivado de la primera guerra mundial. En una palabra, Dadá sería una simple reacción a la guerra. El hecho de que naciera en plena guerra mundial y en un país neutral reafirmó esa idea. Y no es extraño que desde este punto de vista se haga extremadamente difícil ver algo más en el movimiento dadá y en Tzara.

Por nuestra parte, no reduciremos al mínimo el valor de la guerra, como en algún caso se ha hecho, lo que nos conduciría a otra lectura parcial. Pero lo cierto es que la guerra no explica todo el movimiento dadá, ni su aspecto crítico ni su producción artística y literaria; la guerra podría considerarse, eso sí, como detonante del movimiento, pero de ningún modo un factor determinante. Tal vez el problema del determinismo histórico sea, paradójicamente, su falta de la historia (no necesariamente de la Historia mundial): los dadaístas vivieron la guerra, pero también otros “devenires” —otras historias, hasta cierto punto independientes, como la del pensamiento. En el caso de Dadá, pensamos que esta última no sólo habría que considerarla realmente como importante, sino incluso como decisoria. La misma actitud de Dadá y de Tzara frente a la guerra corrobora este punto: ellos no la veían como un hecho aislado sino como una consecuencia de una cultura enferma —diagnóstico imposible de realizar sin participar ya de una determinada corriente de pensamiento de su tiempo.

A este respecto, cabría señalar la importancia manifiesta de la filosofía en los movimientos que preceden inmediatamente a Dadá. Sobre todo, la importancia de la filosofía de Nietzsche y de Bergson, dos filósofos que en la época tenían una gran celebridad. Si bien, las obras de estos filósofos dieron lugar a violentos debates políticos y religiosos, en el campo artístico dieron lugar a fértiles experiencias. Veamos rápidamente algunas de estas influencias positivas, a través de la bibliografía existente —ciertamente escasa— sobre el tema.

Varios autores han destacado ya la influencia ejercida por Nietzsche —“acontecimiento” europeo antes de 1914— en diversos artistas. Así en Gabriele D’Annunzio o André Gide, autores que expresaron tempranamente su entusiasmo por el

pensamiento de Nietzsche. Si estos escritores están influidos por el simbolismo, Nolte ve también una clara influencia de Nietzsche en Dimitri Mereschkowski, el “cofundador del simbolismo ruso”.

Algunos autores han señalado asimismo las resonancias nietzscheanas en la crítica del arte y en el individualismo anarquista de Guillaume Apollinaire.

En Alemania, evidentemente, se deja ver también el influjo de la filosofía de Nietzsche. A este respecto, Nolte se refiere, por ejemplo, a un grupo de poetas relacionado con la Freie Bühne, revista considerada como “uno de los órganos principales de penetración del influjo de Nietzsche”. En un manifiesto de esta revista, “se subraya « la grande, saludable y creadora convicción en el gran derecho fundamental del artista al desarrollo libre de la personalidad », así como se acentúa la « interna conexión entre arte y vida ».”

Se ha resaltado igualmente la influencia de Nietzsche en el expresionismo —y en general, en toda la cultura alemana y en la vanguardia—, como veremos en las siguientes citas de Paolo Bertetto y de Giulio Carlo Argan respectivamente, citas en las que se mencionan a dos artistas dadaístas, Hugo Ball y Max Ernst:

Ball era fortemente influenzato dall’espressionismo, e, come tutta la cultura espressionista, da Nietzsche. ... E, d’altra parte, Nietzsche e la sua critica dei valori costituiscono un punto di riferimento essenziale di tutta l’avanguardia.

La cultura de Ernst tiene un origen romántico, y posteriormente pasa a través de Nietzsche, cuyo pensamiento domina la cultura alemana de las dos primeras décadas del siglo.

Respecto a la influencia de Bergson en el campo artístico, ésta no puede considerarse mucho menor. Precisamente, en la obra *Modernism. A guide to European Literature 1890-1930*, podemos leer: “Bergson’s ideas exercised an influence on twentieth-century European literature second only to Nietzsche’s.” Varios autores han puesto de relieve la influencia de Bergson sobre los movimientos de vanguardia.

Así, Mark Antliff advierte que la historia del arte trata aún a Bergson como una figura marginal de la cultura, y en especial, no se le tiene en cuenta, en lo que respecta a la importancia de su pensamiento “en el reino de la innovación formal”. Antliff, por su parte, destaca la influencia de Bergson en los movimientos artísticos siguientes: cubismo, futurismo, neosimbolismo, fauvismo, orfismo, y otros. Evidentemente, como señala el autor, el bergsonismo de estos movimientos es diferente (así el del cubismo y futurismo).

Esta influencia de Bergson sobre algunos movimientos de vanguardia —así el cubismo y el futurismo—, ya había sido señalada por Ivor Davies, quien habla tanto de la “adopción” de vocabulario o pasajes del filósofo, como del estilo o de ilustraciones gráficas, las cuales considera derivadas directamente de las obras y conferencias de Bergson:

The terms “operation of thought”; “duration”; “fusion of objects”; “multiplicity of conscious states” and the method used by Picasso and Braque of represen-

ting different viewpoints simultaneously are suggested by Henri Bergson at the beginning of his first thesis "Time and Free Will" (1889).

Though this only indicates parallel affinities between Bergson's philosophy and Futurism and certain contemporary movements in art, other passages in "Time and Free Will" and more particularly "Creative Evolution" (1907) resemble the works and manifestations of these artists enough to conclude that they derived the conception of reality as movement from Bergson and that words, style and subjects of his graphic illustrations came to art direct from his text or from his popular lectures.

Estos dos autores, Antliff y Davies, además, han resaltado que Bergson mismo se interesaba por el cubismo e incluso que lo apoyaba.

Finalmente podemos subrayar que ya en el vocabulario de la obra *Du cubisme* realizada por los cubistas Metzinger y Gleizes, algunos autores han visto tanto resonancias bergsonianas como nietzscheanas.

Los dadaístas y la filosofía

¿Qué ocurre con Dadá? ¿Hay en Dadá, alguna alguna relación con estos filósofos? A este respecto es significativa la observación de Hugo Ball, el fundador del Cabaret Voltaire, medio donde nace Dadá: "À l'époque du Cabaret, nous nous sommes beaucoup intéressés à Bergson, y compris à son simultanisme. Le résultat en fut un art de l'assemblage."

El comentario de Ball nos hace entrever como la filosofía, para los dadaístas, no era sólo un punto más de esa experiencia colectiva inicial de Dadá, sino que a ella hace responsable de la dirección que tomaría su producción artística. Y esto no es de sorprender si tenemos en cuenta el interés común por la filosofía entre los considerados fundadores del movimiento: Hugo Ball, Tristan Tzara, Hans Arp, Richard Huelsenbeck y Marcel Janco. Así, Ball realizó estudios de filosofía terminando por realizar una disertación sobre Nietzsche. Arp, en el seno de sus actividades creativas, no dejaba de leer a los presocráticos. La importancia de la filosofía para Huelsenbeck se deja ver en la siguiente frase: "o el dadaísmo se sitúa dentro de alguna tendencia del pensamiento moderno o pronto será olvidado". Y finalmente, es innegable la profunda relación —aunque esta relación, a veces, resulte ser paradójica— que Tzara tuvo con la filosofía. De hecho, podríamos decir que sus años de juventud son marcados por su interés por la filosofía: se dice que ya en su época de liceo leía Nietzsche, y en 1914, Tzara se inscribe en la Facultad de Filosofía de Bucarest, al igual que hará un año después en Zurich. El testimonio de Tzara mismo, el cual habla de "algunos años perdidos en la filosofía", no indica sino el recuerdo de su antiguo entusiasmo. Y no es sólo un recuerdo de primera juventud, como destaca Jacques Gaucheron:

Après ses études secondaires, il s'orienta vers des travaux universitaires de mathématiques et de philosophie. Celle dernière, on le sait, prépare à l'esprit critique, nécessaire à la création, mais également, sur le plan humain, à la remise en question des « valeurs », qui la rendent suspecte, comme discipline, à tous les conservatismes. On sait que dès son arrivée en Suisse, il substitue l'activité

poétique et dadaïste aux études philosophiques. Mais il en garde quelque chose, et dans le mode d'approche des problèmes et dans le ton.

En realidad, como veremos, Tzara no rechaza toda filosofía y de hecho, como señalará su mujer, Greta Knutson, Tzara sigue leyendo a Nietzsche después de Dadá. Los libros de este autor, sobre todo los de su última etapa, son los libros preferidos de Tzara, según su testimonio.

Que los fundadores del movimiento dadá, sobre todo Tzara y Ball, tuvieran un contacto tan significativo con la filosofía nos permite valorar Dadá como un movimiento con una profunda dimensión filosófica. Y en este sentido, es sorprendente que la literatura secundaria sobre Dadá y Tzara no haya resalta-do apenas su aspecto filosófico. A pesar de que algunos autores (como, por ejemplo, Sanouillet, además del ya mencionado Huelsenbeck) han expresado la necesidad de un acercamiento de este tipo, en nuestro conocimiento no se ha publicado ningún monográfico sobre la relación entre Dadá y la filosofía. Entre la escasa bibliografía sobre el tema, contaremos con el artículo ya mencionado de Eder en el que trata la relación entre la filosofía y Ball. Respecto a Tzara, podemos resaltar el trabajo de Won Ko que, como dijimos, conecta el pensamiento de Tzara con el pensamiento oriental, cosa que ya hizo por su parte el dadaísta japonés, Shinkichi Takahashi. Asimismo, en un artículo, Paolo Bertetto relaciona directamente a Tzara y Nietzsche, pero, desafortunadamente para nosotros, con el fin de reafirmar el nihilismo (eso sí, "activo") de Tzara.

Tzara, Nietzsche y Bergson

Sea como sea, es indudable la existencia de un componente filosófico en el pensamiento de Tzara. Y lo cierto es que muchos pasajes de la obra de Tzara, que parecen incomprensibles, se iluminan bastante si los relacionamos con algunas problemáticas y conceptos de los filósofos que Tzara conocía. Y entre ellos, nos ha parecido especialmente fructífero el relacionar y contrastar el pensamiento de Tzara con los dos filósofos ya mencionados: Nietzsche y Bergson.

¿Cómo, concretamente, el pensamiento de Tzara se cruza con el de Nietzsche y de Bergson? Para ver muy rápidamente sólo un aspecto de esta relación fecunda, tal vez nos convenga partir del siguiente comentario de Deleuze sobre la "voluntad de poder" en Nietzsche: "La volonté comme volonté de puissance a donc deux degrés extrêmes, deux états polaires de la vie, d'une part le vouloir-prendre ou vouloir-dominer, d'autre part le vouloir identique au devenir et à la métamorphose, « la vertu qui donne »." A nuestro parecer, estos dos estados polares de la voluntad de poder son precisamente los que sirven mejor para caracterizar el pensamiento de Tzara tanto en su momento destructivo como en su momento afirmativo (y la indiscernibilidad de estos dos momentos). Por un lado, Tzara ataca al "querer dominar" en el campo que sea: religioso, social, artístico, intelectual, etc. El objetivo de su crítica es este: descubrir las estrategias de esa voluntad, que aparece enmascarada en el burgués, en el "filósofo" universitario, en el profeta, en el artista, el científico, etc. Por otra parte, ¿qué significaría para Tzara el otro grado extremo de la voluntad de poder: "el querer idéntico al devenir"? A nuestro parecer, "Dadá", tal como lo ve Tzara, no es otra cosa que la actualización de esta voluntad de poder: es, como insiste Tzara, un

espíritu activo o libre, transparente o camaleónico, en devenir, metamorfosis, forma de vida. De aquí que Tzara conciba Dadá como un espíritu que no se limita al movimiento artístico que lleva el nombre, aunque se aplique a él específicamente. Dadá se aplica a todos los individuos, pues Dadá, como dice Tzara, no es una cosa sino un estado de espíritu, y como tal está en todos los individuos. Podríamos decir que Dadá, más allá de un movimiento artístico, es un movimiento molecular del espíritu. En síntesis, Dadá, para Tzara, será un modo de afirmar la vida dos veces: una vez como crítica vital del “querer-dominar”, y otra vez como un nuevo comienzo, como un movimiento encaminado a una plena afirmación del devenir de la vida misma. O, en otras palabras, es un estado de espíritu que primero selecciona, es decir, toma de la vida sólo lo que en ella hay ya de afirmativo, su riqueza inmanente, y luego la lleva a su máxima potencia o intensidad...

Así, pensamos que el pensamiento de Tzara se desarrolla en una fructuosa resonancia con algunas ideas claves de Nietzsche. Sin embargo, cabe destacar en seguida que un acercamiento demasiado estrecho a Nietzsche nos puede llevar a una interpretación parcial, porque, como veremos en la parte que corresponde de la tesis, reconocemos en el pensamiento de Tzara una relación no menos fecunda con el pensamiento de Bergson. Así, por ejemplo, pensamos que en el rechazo de Tzara a lo mecánico, a lo solidificado, a todo lo que obstaculiza el contacto inmediato con la fluidez de la vida, con el devenir, hay una inspiración claramente bergsoniana —aunque esto de ningún modo excluye su probable compenetración con ciertas ideas nietzscheanas.

Si, sólo con el fin de indicar la orientación global de nuestra investigación, tuviéramos que resumir grosso modo la aportación de uno y otro, diríamos que Nietzsche tiene más peso en la crítica que Tzara realiza a la cultura, y que Bergson estaría más relacionado con la concepción de la naturaleza o de la vida de Tzara. Esta tendencia la indica el vocabulario mismo utilizado por Tzara: algunas nociones usuales en la “crítica” de Tzara, a nuestro juicio, están íntimamente ligadas a la gran crítica nietzscheana (como moral, impotencia, piedad, etc.), y pensamos que el uso de la noción de “espíritu”—noción igualmente esencial en Tzara— se entiende plenamente sólo cuando lo contrastamos con el uso del mismo término por Bergson. Pero insistimos que esta separación no es más que una primera aproximación, ya que, como veremos, en la crítica que Tzara realiza al conocimiento es esencial la crítica que Bergson realizó a la inteligencia o al pensamiento lógico. Y esto no es de extrañar porque, en este campo, las críticas de los mismos Nietzsche y Bergson se cruzan. Por otro lado, la concepción ética de Tzara, que tiene, a nuestro parecer, una clara inspiración en Nietzsche, se articula con una concepción vital muy cercana a la de Bergson.

Por nuestra parte, el interés principal de esta investigación radica en presentar, de un modo articulado, el pensamiento de Tzara, y de ningún modo en hacer un listado exhaustivo de la relación entre el pensamiento de Tzara y el pensamiento de Nietzsche o el de Tzara y Bergson. Por tanto, nos contentaremos con exponer, en la medida en que creamos imprescindible ciertas coincidencias entre Tzara y ellos. Y, además, nos parece imposible poder hacer otra cosa sin reducir el propio pensamiento de Tzara que, en cierta medida, es una recreación artística profundamente original de las ideas de los filósofos arriba citados. A este respecto podríamos decir, que si Dadá ha mostrado una gran maestría en el uso

del collage (visual o verbal o las dos cosas a la vez), los textos de Tzara no son menos un collage, un collage espiritual, cuya unidad transmuta los elementos heterogéneos que contiene.

Finalmente, añadiremos que, así como no queremos reducir el pensamiento de Tzara a las influencias recibidas tampoco queremos reducir la filosofía de Dadá al pensamiento de Tzara. Es otro lugar común del que queremos escapar, resaltar el valor de Tzara con respecto a los otros integrantes del grupo (así por ejemplo diciendo que Tzara es el “inventor” del movimiento dadá). Se ha querido así, suponemos, rendir homenaje a Tzara, pero a costa de eliminar la fuerza colectiva de la que precisamente se nutre el pensamiento de Tzara, como los otros del suyo. A nuestro modo de ver, lo que hace rico a Dadá es precisamente, la falta de un reductor u homogeneizador de sus integrantes. El pensamiento de Tzara, no germina solitario; su riqueza se funda en la interrelación de elementos propios y ajenos. Así, el pensamiento de Ball, el de Huelsenbeck o el de Arp tienen problemáticas distintas y puntos en común.

Contenido de la tesis

Como ya hemos dicho, el propósito de nuestra investigación es presentar el pensamiento de Tzara en una unidad. Concretamente, la tesis se compondrá de tres partes que se caracterizarán, respectivamente, por los tres elementos claves de Tzara: el “asco”, la “dictadura del espíritu” y lo “cósmico”.

En la primera parte, “El asco”, estudiaremos la crítica —extremadamente variada y compleja— que realiza Tzara a la cultura y a la sociedad de su tiempo. Al examinar detalladamente los diferentes aspectos de esta crítica, que aparece diseminada en sus textos y expuesta en pinceladas, veremos cómo ella se articula, sobre todo, en torno a lo que Tzara llama la “selfcleptomanía” y el “instinto de dominación”.

La segunda parte trata de la noción, tan singular como compleja, de la “dictadura del espíritu”. Esta noción, que ha sido prácticamente olvidada por los investigadores de la obra de Tzara, nos parece que tiene una importancia decisiva en tanto que sirve para expresar el sentido mismo de la actividad dadá. Para Tzara, el espíritu dadá se contrapone, por su propia intensidad y por su carácter afirmativo, a la cultura burguesa europea. Y una cierta “dictadura” de este espíritu dadá —“la dictadura del espíritu”— es, para Tzara, el único procedimiento para abolir esta cultura enferma. En este sentido, podríamos decir que se trata de una especie de paideia del espíritu; y la crítica, desde este punto de vista, no es otra cosa que una parte de esta dictadura. Específicamente, la tarea de esta “dictadura” consiste esencialmente en liberarnos de las mediaciones: intelectuales, morales, estéticas, etc. Es porque estas mediaciones —que esconden su orden totalmente artificial y arbitrario— no nos permite tener una relación inmediata y libre con la realidad; y de esa manera nos impide la comunión con la totalidad del mundo, con la diversidad cósmica.

La última parte de este trabajo trata de lo “cósmico”. Lo cósmico en Tzara tiene una dimensión múltiple: ética, estética e incluso, por así decirlo, ontológica. Y tal vez también política, en el sentido más amplio. Cabría preguntarnos si esta últi-

ma dimensión no acoge a todas las otras, pues lo cósmico se opone, en su afirmación misma, a los ejercicios de poder (el querer-dominar o querer-imponer) en todas las áreas del pensamiento y de la actividad humanos. En definitiva, lo cósmico nos muestra la concepción del mundo en Tzara —un mundo que, a través de su obra, aparece como un movimiento continuo y profundamente vital.

B. TRISTAN TZARA: SU VIDA Y SUS ESCRITOS

Tzara antes de Dadá

Se sabe poco de la vida de Tzara antes de su etapa dadá. Ello es debido a la discreción del autor —quien nunca hablaba de su pasado— y a la inexistencia de una investigación específicamente biográfica. Entre los datos existentes, resaltaremos los que creemos más significativos.

Samuel Rosenstock (quien luego se llamará Tristan Tzara) nació el 16 de abril de 1896 en Moinesti, un pueblo de provincia (Bacau) de Rumania.

Su padre era contable a la vez que se dedicaba a la compraventa de maderas. Era también el representante de los habitantes judíos de su barrio. El origen judío de la familia de Tzara, no deja de tener una gran importancia dado que, en la época, en los documentos oficiales se especificaba la etnia a la que se pertenecía. Así, por ejemplo, en el certificado de fin de estudios de Tzara —obtenido en 1914—, consta que es de “nacionalidad israelita”.

Este certificado de estudios, Tzara lo consigue en la capital rumana, Bucarest, donde ha realizado sus estudios de secundaria. Respecto a estos, Béhar indica que las notas obtenidas revelan una “escolaridad brillante”, así como un conocimiento particularmente alto de la lengua francesa, alemana e inglesa. Simultáneamente a estos estudios, Tzara se entrega, en profundidad, a la vida literaria. Así, en 1912, crea, junto con Marcel Janco e Ion Vinea, la revista Simbolul [“Símbolo”]. El título de la revista apenas deja dudas sobre la influencia del simbolismo que recibe. Los poemas de Tzara, con los que contribuye a esta revista, se puede considerar, pues bajo esa influencia simbolista. Estos poemas, por otro lado, se presentan ya con el primer seudónimo de Tzara: S. Samyro, “formé du diminutif de son prénom et de la première syllabe du patronyme.” como dice Béhar.

En el año que acaba sus estudios de secundaria (1914), Tzara se inscribe en la Facultad de Matemáticas y en la Facultad de Filosofía de Bucarest. En esta nueva fase, según Akira Hamada, Tzara se entrega más a la literatura que a los estudios universitarios, lo que lleva a su familia a reunirse para ver qué hacer con tal situación. Finalmente, la familia decidió enviarlo a estudiar muy lejos de Bucarest, a Zurich.

Cabe añadir que, en octubre de 1915, aparece publicado, en una revista rumana, el seudónimo definitivo “Tristan Tzara” (patronímico que será legalizado en 1925 por el gobierno rumano).

Al llegar a Zurich, este mismo año, Tzara se inscribe en la Facultad de Filosofía y letras. Tzara cuenta entonces 19 años.

Zurich, Cabaret Voltaire y Dadá

Obviamente es imposible dar cuenta aquí de la enorme actividad desplegada por Tzara a lo largo de los siete años de existencia del movimiento dadá. Por tanto sólo resaltaremos los elementos que tienen relevancia para nuestra investigación.

Dadá nace en 1916 en el marco del Cabaret Voltaire, cabaret fundado en febrero del mismo año, en Zurich, por el poeta, escritor y director de teatro alemán Hugo Ball en compañía de la poeta, cantante y bailarina alemana Emmy Hennings. El objetivo de este Cabaret es, como anuncia Ball en un periódico de Zurich, “créer un centre de divertissement artistique”. Pero Ball también cifra su éxito en la repercusión social del mismo como confiesa en su diario: “Aussi longtemps que toute la ville ne sera pas soulevée par le ravissement, le Cabaret n’aura pas atteint son but” Este fin será alcanzado ampliamente: su importante incidencia social llevará a las autoridades a clausurar el cabaret “a petición de los burgueses”. Los dadaístas habían inquietado más a las autoridades que sus vecinos revolucionarios —así, Lenin, entonces residente en Zurich—, y por ello estuvieron sometidos a vigilancia.

El día de la inauguración del Cabaret Voltaire, se presentan en la sala los rumanos Tristan Tzara y el pintor Marcel Janco. También se encuentra en la sala el pintor y poeta alsaciano Hans Arp y la pintora y bailarina suiza Sophie Taeuber. Seis días después se unirá a éstos el escritor alemán Richard Huelsenbeck, con quien ya queda configurado el primer núcleo dadá (después se unirán a este núcleo el pintor y luego cineasta alemán Hans Richter y el escritor austriaco Walter Serner). Por otra parte, el nombre “Dadá” es encontrado en el mismo mes de la inauguración del cabaret.

Entre otras cosas, el Cabaret Voltaire permitirá a Tzara tener un profundo conocimiento de las teorías de los más importantes y diversos movimientos artísticos de la vanguardia. Así, por ejemplo, la revista dirigida por Ball, Cabaret Voltaire, recoge textos de los “fondateurs de l’expressionnisme, du futurisme et du cubisme”. No menos le servirá para entrar en contacto con la vanguardia filosófica, así con los textos de Bergson (como señalaba la observación de Ball ya mencionada), autor que pudo unir al ya conocido Nietzsche (y probablemente éste también profundizado por las conversaciones con Ball).

Las sesiones del Cabaret Voltaire son tan heterogéneas como el contenido de la revista Cabaret Voltaire: se presentan obras de los más diversos artistas y tendencias. El programa mismo de las sesiones es amplio: números de danza, piezas musicales, literarias, poéticas, etc., en intensas sesiones de temáticas también diversas (Dadá también realizará veladas temáticas, así por ejemplo, una velada “Sturm”, otra “Art nouveau”, etc.).

Ball deja pronto el movimiento dadá, y es principalmente Tzara quien se hace cargo de la organización de la mayor parte de las actividades dadás. Varios autores han resaltado la importancia de esta labor de Tzara. Así, Marc Dachy dice:

“D’emblée il en assume la plupart des tâches (organisation, publications, prêts d’œuvres, expositions) et lui assure un retentissement mondial”. Estas tareas no eran fáciles de efectuar en un contexto de guerra, como señala Richter. En general, nadie duda del esencial papel que Tzara jugó a este respecto.

A estas tareas contribuye la entrada en contacto de Tzara con los artistas más diversos a través de viajes y numerosas cartas. Respecto a esto último y sólo por citar a los más relevantes, Tzara entra en relación epistolar con Apollinaire, Max Jacob, Reverdy, así como con varios poetas italianos, en 1916. En 1918, Tzara amplía sus relaciones epistolares. Entre muchos otros, inicia una correspondencia con Francis Picabia, Paul Éluard, Raoul Hausmann y Franz Jung. Y en 1919 entra en correspondencia con André Breton, Louis Aragon y Philippe Soupault. Son estos contactos epistolares, en gran parte, los que permiten un flujo recíproco entre las obras dadaístas y de otros artistas (materializado en exposiciones y revistas), además de impulsar la internacionalización del movimiento dadá.

Claro que Tzara no contribuye sólo como organizador, sino también con sus aportaciones creativas. Ya en la inauguración del Cabaret, Tzara lee poemas suyos y declama cantos negros. Y en la primera velada dadá (14 de julio de 1916), Tzara lee su primer manifiesto —y primer manifiesto dadá— “Manifeste de Monsieur Antipyrine”, y el texto “Le poème bruitiste”, en el que se exponen algunas experiencias poéticas dadaístas. Este mismo mes, Tzara inaugura, además, la “Colección Dadá” publicando su obra teatral *La Première Aventure céleste de Monsieur Antipyrine*, con grabados de Janco (en 1918, Tzara publicará también en esta colección *Vingt-cinq poèmes* con grabados de Arp).

En las veladas dadás de 1917, Tzara leerá también poemas negros de diferentes grupos étnicos además de otras composiciones propias. Respecto a sus manifiestos —los cuales forman igualmente parte de las veladas dadás—, además del primero ya mencionado, en una velada dedicada a él (julio de 1918), Tzara lee su “Manifeste Dada 1918”. Este manifiesto se publicará en diciembre en su revista, alcanzando una gran resonancia. Por último, en abril de 1919, Tzara presenta el manifiesto “Proclamation sans prétention”.

Señalaremos asimismo, lo que tiene gran relevancia para nuestra investigación, que Tzara realiza varias conferencias en el marco de diversas exposiciones dadaístas. Así, a principios de 1917, Tzara realiza tres: en torno al arte antiguo y moderno, sobre el cubismo y sobre los artistas de la exposición. En el mes de marzo, en la Galería Dadá recién inaugurada, Tzara realizará dos conferencias más, una sobre el expresionismo y el arte abstracto, y otra sobre el arte nuevo. En 1919, Tzara pronunciará otra conferencia sobre el arte abstracto.

A estos manifiestos y conferencias, se ha de añadir otro elemento: la publicación de su revista *Dada* (que comienza en julio de 1917 y que contará con siete números). Esta revista —con una tipografía revolucionaria— contiene numerosos artículos y algunos manifiestos, lo que la convierte en una parte fundamental de nuestra investigación.

Actividad de Tzara en París

En 1920, Tzara se desplaza a París. Señalaremos, no obstante, que ya existía una profunda relación con Francia y su cultura antes de este desplazamiento.

Tzara tiene preferencia por la cultura francesa. Esta influencia viene probablemente del ambiente cultural de Rumania. Como ha señalado Théodore Cazaban, la influencia francesa en este país es enorme. Y de hecho, Tzara deja su lengua materna (el rumano) por la francesa; ya en Suiza, sus escritos son en francés, lengua que elige definitivamente para su producción artística. En esto, Tzara parece seguir los pasos de dos extranjeros que escribían en francés, Apollinaire y Lautréamont, dos autores que Tzara valora mucho, sobre todo el último, a quien, junto con Rimbaud y Jarry considerará escritores “cósmicos”.

Por otra parte, como ya hemos señalado, Tzara tenía contacto epistolar con el grupo que dirige la revista *Littérature* —Breton, Aragon y Soupault— y que posteriormente se considerará el núcleo dadá parisién, junto con Paul Éluard, Georges Ribemont-Dessaignes y Francis Picabia. Pero sobre todo, Tzara se escribe con Apollinaire, la principal figura literaria de la vanguardia parisina. Por otra parte, desde 1917, diversas revistas francesas acogen ya sus poemas.

Respecto a los últimos autores mencionados, destacaremos la figura de Picabia, al que Tzara conoció personalmente en Suiza, en 1919. Y es que podríamos decir que del mismo modo que Arp es la relación más importante de Tzara en Zurich, Picabia lo es en Francia. No podemos dejar de señalar que una de las principales fuentes de la gran sintonía entre ambos autores es Nietzsche. Es un nombre común para ambos. Sobre la importancia de este filósofo para Picabia, existen numerosos testimonios, entre los cuales cabe destacar el de su propia mujer, Gabrielle Buffet, quien dice de él: “Les seuls livres qu’il ait je crois vraiment lus et approfondis ... sont Nietzsche et Max Stirner.”

No es extraño pues que cuando Tzara llega a París en 1920, se aloje precisamente en casa de Picabia, quien le había invitado el año anterior.

Al margen de esta relación, en esta etapa parisina no hay novedades notables con respecto a Zurich, desde el punto de vista de nuestra investigación. Tzara sigue organizando manifestaciones dadaístas.

Tzara publicará libros de poemas y la única novela que hizo: *Faites vos jeux* (1923). Publicará también los dos últimos números de su revista y realizará conjuntamente con otros dadaístas dos revistas más: *Dada Augrandair* (junto con Arp y Max Ernst), y *Le Coeur à barbe*.

Asimismo presenta, en diversas manifestaciones dadaístas, su manifiesto “Dada manifeste sur l’amour faible et l’amour amer” (1920), además de tres obras teatrales: *Première Aventure céleste de Monsieur Antipyrine* (1920), *Deuxième Aventure céleste de Monsieur Antipyrine* (1920) y *Coeur à Gaz* (1921).

También prologará catálogos de Picabia, de Ribemont-Dessaignes y de Man Ray, y realizará varias conferencias sobre Dadá, en París y Alemania.

La novedad más importante en el plano artístico consiste en la participación de Tzara en el Congreso Internacional Constructivista de Weimar (1922). Este congreso, al que asiste junto con Richter y Arp, y al que también acude Kurt Schwitters, se convierte en una manifestación dadaísta. Será a partir de aquí que la Bauhaus, proyectará dedicar un volumen de su colección a Tzara.

Mientras, se van haciendo patente las diferencias entre los artistas próximos a Tzara y el grupo de Littérature encabezado por Breton. Los primeros percibían en los últimos tendencias muy alejadas del espíritu dadá.

En 1923, Breton —acompañado por sus colegas de Littérature— interrumpe violentamente una manifestación dadaísta: sube al escenario y golpea a un actor dadaísta. Este será el acontecimiento que pone fin a las actividades conjuntas de los dadaístas en París. En 1924, sin embargo, Tzara presenta otra obra de teatro suya, *Mouchoir de nuages*, y publica en un volumen sus *Sept Manifestes Dada*, con algunos dibujos de Picabia. Y otros muchos dadaístas, al igual que Tzara, continuarán reivindicando Dadá individualmente.

Expansión de Dadá

Dejemos de lado un momento la biografía de Tzara y veamos de manera muy sucinta, la expansión de Dadá fuera de Zurich y París. El lugar donde se desarrolla el espíritu dadá de manera tan intensa como en Zurich y París, es sin duda Alemania, que cuenta con tres centros: Berlín, Colonia y Hanover.

Entre los numerosos artistas que participan en estos centros, podemos resaltar los siguientes nombres: de Berlín, Huelsenbeck (quien fue el artífice de este grupo), Raoul Hausmann (apodado Dadásofo), Franz Jung, Johannes Baader, Hannah Höch, los hermanos Wieland y Johannes Herzfelde, y Georg Grosz; de Colonia, Max Ernst y Alfred Gruenwald, más conocido como Theodor Baargeld; y finalmente de Hanover, Kurt Schwitters.

Estos centros se desarrollan de manera independiente tanto entre ellos como en relación con Zurich y París. De todos modos, Tzara tiene amistad —sobre todo a través de cartas— con varios de ellos, y participa en sus publicaciones, además de firmar algunos de sus manifiestos.

Cabe añadir que Schwitters es quien prolongará por más tiempo el espíritu dadá a través de su revista *Merz*. Tzara mantendrá una fértil correspondencia con este artista.

Además de Alemania, el espíritu dadá se extiende por muchos lugares. Así, New York, Italia, Georgia, Barcelona, Bélgica, etc. Como dicen Béhar y Carassou, “dans presque tous les pays européens —et dans quelques pays d’Amérique latine—, des groupes ou des individus isolés ont exprimé des conceptions dadaïstes.”

Curiosamente también Japón —a pesar de la distancia geográfica y cultural del lugar de origen de Dadá— desarrolla un centro dadá.

Después de Dadá

Después de concluido el movimiento dadá, Tzara continuará su obra poética y su labor reflexiva. De la primera, destacaremos su obra *L’homme approximatif*, obra que comienza en 1925 y publica en 1931. Asimismo, publicará *L’Arbre des voyageurs* (1930), *Où boivent les loups* (1932), *Parler Seul* (1950), *A Haute Flamme* (1955) o *Frère bois* (1958), entre muchas otras obras. Señalaremos que la mayor parte de sus obras poéticas publicadas se acompañan de algún o varios grabados, aguafuertes o litografías de muy diversos autores (Ernst, Klee, Picasso, Kandisky, Sonia Delaunay, Miró, etc.), siguiendo la línea emprendida en la etapa dadá (con obras de Arp, Janco o Picabia).

Simultáneamente, Tzara realizará a lo largo de su vida numerosos artículos, en los que trata los más diversos temas, así sobre artistas, obras, la poesía, etc. Algunos de estos artículos los citaremos a lo largo de esta tesis ya que esas reflexiones, a menudo, están estrechamente unidas a sus ideas de la época dadá.

No falta tampoco alguna obra en las que Tzara mantiene la combinación entre el momento poético y el reflexivo, modalidad que predomina en el periodo dadá. Así, *Grains et issues*, obra publicada en 1933, año en el que también publica *L’Antitête*, donde Tzara retoma varios textos dadaístas.

Al margen de su producción, destacaremos otros hechos relevantes de su biografía. Así que en 1929, Tzara se une a los surrealistas, unión que concluirá en 1935. Por otra parte, y en lo que a política se refiere, Tzara tiene un papel muy activo. En 1932, Tzara se une a la Asociación de escritores y artistas revolucionarios. En 1936 y 1937, desarrolla un importante papel en defensa de la España republicana. Así, como secretario del Comité para la defensa de la cultura española, organiza en 1937 el II Congreso Internacional de Escritores en Madrid y Valencia. Publica además, junto con Vicente Alexandre, “*Deux Poèmes*” para recaudar fondos para el pueblo español.

Durante la segunda guerra mundial, Tzara es perseguido por el régimen de Vichy y la Gestapo, y debe mantenerse en la clandestinidad durante dos años, en los cuales colabora con la resistencia.

En 1947, año en el que le dan la nacionalidad francesa, Tzara se inscribe en el partido comunista, partido con el que mostrará sus divergencias a su vuelta de un viaje a Hungría en 1956. En 1960, Tzara firmará la declaración sobre el derecho a la insumisión en relación con la guerra de Argelia.

Destacaremos que si bien la participación en el partido comunista supone una diferencia clara con la postura del periodo dadá, como veremos, Tzara sigue manteniéndose firme en su rechazo a la instrumentalización política del arte o a la politización del arte, como se refleja en su polémica con Sartre en 1948, en torno a la “*poésie engagée*”. Del mismo modo, Tzara se mantiene firme en su interés por el arte y culturas africanas, y un año antes de su muerte participa en el Congreso por la Cultura Africana realizado en Rodesia.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar la gran tarea que ocupa los últimos años de su vida: el estudio de los anagramas de Villon y de Rabelais. Esta tarea que emprende en 1956, no la abandona literalmente, hasta el final de su vida (el último día de su vida, su hijo le lee cien páginas de su estudio sobre Rabelais e indica, sin palabras, un error contenido en el texto).

Tzara, que no ha cesado durante toda su vida de escribir y hablar sobre Dadá, reimprime sus manifiestos dadaístas —y una serie de artículos dadaístas que se titula Lampisteries— en el año de su muerte, 1963 (Tzara muere el 24 de diciembre).

JULIUS EVOLA Y LA SOCIEDAD TEOSÓFICA INDEPENDIENTE DE ROMA, POR MARCO COLORADO

Hemos traducido este interesante artículo escrito por Marco Colorado y que fue traducido al francés por la web VoxNR. Evola y, sobre todo, René Guenon, frecuentaron en su juventud los ambientes ocultistas, de los que pronto terminarían por renunciar y que posteriormente criticaron con conocimiento de causa. Las relaciones de Julius Evola con la Sociedad Teosófica Independiente de Roma apenas eran conocidas, pero el paso apresurado por la revista Ultra, fue un intermedio entre su salida del dadaísmo y el inicio de su período filosófico. Vale la pena conocer este período con detalle.

JULIUS EVOLA Y LA SOCIEDAD TEOSÓFICA INDEPENDIENTE DE ROMA

La Sociedad Teosófica romana, la Liga Teosophica Indépendante, fue fundado el 22 de febrero de 1897 por Gualtiero Aureli, AC Loyd, la Señora de Moskvitinoff, Enrico Mannucci, Oliviero Boggiani y Decio Calvari, en enlace directo con la logia de Londres. Esta sociedad reunió dos grupos de teósofos romanos que existieron alrededor del 1895 con una biblioteca circulante financiada por la condesa Constanza Wachtmeister.

Este centro de cultura teosófica atrajo enseguida a intelectuales, escritores y artistas, muy importantes. Basta con señalar que un hombre muy célebre que Giovanni Amendola fue miembro de ella para tener conciencia del interés que despertó la creación de esta sociedad. Eva Kuhn, la incansable novia de Amendola, recuerda: “A diez ocho años, Giovanni tuvo su primer contacto con la rama romana de la Sociedad Teosófica. He encontrado en su biblioteca un libro de Lady Isabel Oakley, entonces presidenta de este grupo, con una dedicatoria fechada en 1900. Fue un trabajo sobre los elementos místicos en la masonería”. Además, su hijo Giorgio, uno de los primeros miembros del Partido Comunista italiano, recuerda como Annie Besant, “la gran sacerdotisa del nuevo orden espiritual”, tenía a su padre en alta estima.

En enero de 1907, Decio Calvari, alto funcionario del estado, fundó una revista de estudios y búsquedas espirituales a la que dio el nombre de “Ultra”. Calvari se impuso como jefe de la Sociedad Teosófica romana a la que condujo con autoridad e inteligencia durante las polémicas creadas por los conflictos entre Rudolf Steiner -que fundó un nuevo concepto, la Antroposofía que atribuyó una importancia particular a los misterios cristianos- y Annie Besant, fiel a la enseñanza de Blavatsky. Decio Calvari tuvo la inteligencia de permanecer independiente en la polémica, emitió críticas personales y originales, y se posicionó como propagador y analista de los problemas más serios y más profundos que la cultura espiritualista debatió en estos años. Tuvo en su revista a colaboradores entre los mejores especialistas de la época como Arturo Reghini [NDLR: miembro del OTO, franc-masón especialista en la filosofía pitagórica].

Después de la primera guerra mundial, Ultra continuó presentándose no sólo como un órgano calificado de discusión de temas teosóficos, sino también de otros temas espiritualistas, religiosos y filosóficos. Otras actividades que van desde cursos sobre la historia de las religiones, a la organización de conferencias y debates, a menudo reunieron a la intelectualidad de esos años, a pesar de su dispersión entre diferentes polos artísticos y radicalismos políticos. La cultura de esta época se distinguió por una apertura de mente notable, por la publicación de numerosas revistas interesantes y por los debates incesantes. De forma óptima Ultra fue el catalizador de estos encuentros y de estos enfrentamientos intelectuales gracias a la dirección hábil de Calvari. Años después, Evola lo definió como una personalidad que tuvo un valor real y que fue deudor de "su primera introducción al tantrismo".

Ultra publicó bajo el título de Movimiento Espiritualista una agenda que ocupó las últimas páginas de la revista y que señaló las reuniones, conferencias, debates, etcétera. Así sabemos que el "Barón J Evola tuvo el 13 de diciembre de 1923 bajo la égida del periódico una conferencia sobre el tema El idealismo, el ocultismo y el problema del espíritu moderno"; la conferencia dio lugar a la redacción de un artículo que Evola publicó en el mismo número bajo el título ligeramente diferente de "El idealismo, el ocultismo y el problema del espíritu contemporáneo". Fechado en Cortina d'Ampezzo, en agosto de 1923, siguió al cierre de sus experiencias artísticas futurista y dadaísta en pintura y poesía a finales de 1922. Esta fue, probablemente, la primera publicación de Evola concerniente a los temas esotéricos, filosóficos y espirituales.

En ese mismo período, redactó "Teoría y fenomenología del individuo absoluto", trabajo fundamental que no fue publicado sin embargo hasta 1927. Es pues particularmente significativo que Evola haya elegido a Ultra y a la Sociedad Teosófica de Calvari para empezar su nuevo ciclo de actividad.

Es interesante notar que "El idealismo, el ocultismo y el problema del espíritu contemporáneo" declara que la Teosofía de Blavatsky y el Antroposofía de Steiner son "los únicos medios esotéricos y mágicos mediante los cuales el hombre moderno puede ser ayudado en su construcción de la inmortalidad"; en otras palabras convertirse en "Dios" en la realidad concreta. En esto se cita una larga tradición filosófica que va de Kant al idealismo alemán, a Nietzsche y al individualismo de Stirner. Bajo esta iluminación, el ocultismo teosófico sólo tiene el defecto de no estar en plano de igualdad con el nivel teórico con las alturas especulativas y las posiciones gnoseológicas alcanzadas por la tradición idealista.

La insuficiencia gnoseológica y teórico de la Teosofía puede ser integrada, sin embargo, con la ontología idealista, así que se podría decir, más o menos, que el idealismo mágico -tal es el nombre dado por Evola a su concepción filosófica- es la fusión cultural de estas dos concepciones. Así la teosofía representaría la "práctica", el "trabajo" heredero de la acción espiritual y mágica que el ego tiene que emprender para alcanzar la inmortalidad concebida en términos de convertirse en Dios, y, al mismo tiempo, es la realización práctica de la teoría steinerienne de "lo único".

En 1924, año de crisis a causa del fascismo y de las protestas democráticas y antifascistas, Evola siguió entregando sus contribuciones a Ultra y a la Sociedad Teosófica. También reforzó sus relaciones con los medios culturales masónicos y con una corriente antifascista agrupada en torno a la personalidad de Giovanni Amendola, Colonna de Cesaro y Adriano Tilgher.

En junio de 1924, Ultra publicó el texto de una conferencia dada por Evola el 10 de abril del mismo año en la Sociedad Teosófica de Roma. En esta contribución titulada "El poder como valor metafísico", Evola reafirmó la idea de que "el ego sólo consiste en la voluntad y que el espíritu y Dios no son nada más de las posibilidades autárquicas y solipsistas, determinadas por el poder infinito y absoluto del individuo que trata de convertirse en un individuo absoluto".

Durando todo el año, Evola continuó una serie de contribuciones que aún más lo ataron a los círculos espiritualistas. También escribió en Athanor y en Ignis, dos revistas publicadas por Reghini. Este último, miembro de la fansmasonería, defendió ideales aristocráticos, fue un especialista del esoterismo y el pitagorismo, amigo de René Guénon y defensor de un imperialismo pagano en el campo político y religioso. Evola también colaboró con el periódico Il Mondo que se hizo campeón de la política antifascista de Giovanni Amándola, al que definió como un antifascista aristócrata.

A fin año, Ultra salió con un ensayo de Evola sobre la escuela de sabiduría de Hermann Keyserling en la que reconoció de numerosos méritos al trabajo de este filósofo y ocultista alemán, especialmente concerniente a su presentación de lo que era el itinerario espiritual del ego.

En 1925, Evola continúa su colaboración con Ultra. Es el período en el que profundiza en sus búsquedas sobre el tantrismo. Da conferencias sobre este tema y reelabora su interpretación de esta tradición sobre la base de su idealismo mágico. Esto acaba con la publicación de su libro a "El hombre como potencia", a finales del año 1926.

La primera parte del libro tuvo su origen en los artículos publicados en tres números sucesivos de Ultra, bajo el título "El problema del oriente y el occidente" y "La teoría del conocimiento según el Tantra". Se trató superar las fronteras entre oriente y el occidente sobre las bases de la práctica tántrica. Esta interpretación fue inmediata y severamente criticada por Guénon; luego, Evola, en su madurez, rescribió el texto que debía finalmente convertirse en "El yoga de la potencia". Sea como fuere, la publicación en Ultra es un indicador importante de las relaciones de Evola con la Sociedad Teosófica en esta época.

Ese mismo año, los cursos de cultura espiritual organizados por la Sociedad Teosófica de Roma conocieron un interés creciente. Además de Evola, Calvari, el célebre psicólogo Roberto Assagioli y los colaboradores tradicionales de éste, tomaron la palabra Adriano Tilgher, Colonna de Cesaro, el eminente orientalista Giuseppe Tucci, Bernardino Varisco, el poeta Arturo Onofri, Nicolás Moscardelli y Luigi Volpicelli.

En el último número de Ultra en 1925, se publicó otro ensayo de Evola, "El individuo y el devenir del mundo". Este ensayo generó tal estruendo que fue traducido al alemán y publicado en 1931 en la prestigiosa revista Logos que contó

entre sus redactores Ernst Cassirer y Edmundo Husserl. El artículo en cuestión fue una presentación de la esencia solipsista del Idealismo mágico y de la Teoría y la fenomenología del individuo absoluto, que el autor propuso como una solución espiritual-existencialista audaz a los problemas del alma europea en estos tiempos de decadencia.

La línea radicalmente solipsista de la filosofía evoliana en este período buscó un desarrollo práctico y teórico en la religión, la iniciación y la magia. Es con esta óptica que tienen que ser vistos sus trabajos sobre el taoísmo y el tantrismo. Sabemos hoy como este itinerario concluyó con un Evola que llega en su madurez a una posición teórica muy próxima a la del tradicionalismo integral de René Guénon. A mediados de los años veinte, sin embargo, la búsqueda de Evola todavía fue extremadamente caótica. En busca de puntos de referencia para sustentar su solipsismo ontológico y espiritual, fue del tantrismo al paganismo grecorromano, del taoísmo a la tradición alquímico hermética, interpretando todo a la fría luz del individuo absoluto. Esta vía le hizo entrar en conflicto en 1926 con Calvari y los demás colaboradores de Ultra. En un ensayo titulado "La Vía de la realización del yo según los misterios de Mitra", Evola distinguió claramente su vía espiritual mágica, iniciática, masculina, de auto-realización y de construcción individual de lo que consideraba como inferior, exaltado por las escuelas que se refieren al Védanta que tendían esencialmente a reducir al individuo a un no-individuo. Pero el Védanta estaba en el corazón mismo de la espiritualidad teosófica, y a causa de eso Calvari se desmarcó enseguida de la posición de Evola.

En 1926, el gran poeta y filósofo hundú Rabindranath Tagore, fue a Italia, siendo recibido por Mussolini y por el filósofo Benedetto Croce. Durante todo su estancia, Tagore fue acompañado por Roberto Assagioli, vicedirector de la Sociedad Teosófica romana y secretario de redacción de Ultra. Éste consiguió de Tagore una contribución a la revista y organizó un encuentro entre Tagore y los principales miembros de la redacción de Ultra y la Sociedad Teosófica romana, incluido Evola. Eso no atenuó sin embargo la crisis entre este último y la Sociedad Teosófica. Evola empezó a colaborar regularmente con otro órgano de prensa, Crítica Fascista de Giuseppe Bottai, y de un modo significativo empezó a competir con Ultra publicando en el enero de 1927 el primero número de Ur, "publicación mensual de ciencias iniciáticas".

El choque definitivo tuvo lugar a causa de una crítica de Vittorino Vezzani al libro de Evola sobre el tantrismo, "El hombre como potencia" que fue publicado en 1926. Besan, uno de los pilares de Ultra, escribió a principios de 1927 un artículo que tras haber realizado una alabanza al "joven y genial escritor", abordó el anticristianismo y el idealismo mágico, definiéndolos como ni morales, ni religiosos, sino como un tipo bajo de una moralidad y de una religión que no comprende: "Es amoral e irreligioso y constituye, por consiguiente, una línea de desarrollo infra-humano trágicamente peligrosa para cualquiera capaz de seguirlo en particular y por la humanidad en general".

A parte su crítica del cristianismo sobre la que no volvió nunca, incluso reconociendo el valor positivo de la tradición católica, numerosas críticas que Vezzani hizo de "El Hombre como potencia" serán retomadas sucesivamente por el mismo Evola. Evola que, vino a admitir en su vejez, que si el hombre occidental hubiera

adoptado "directamente tales doctrinas, el efecto casi hubiera sido un cortocircuito inevitable y destructor, locura o automóvil-destrucción".

En 1927, Evola, estaba lejos de haber aclarado la esencia profunda de la espiritualidad tradicional. Así, el artículo de Vezzani azuzó una polémica violenta que continuó en los siguientes números de Ultra y que confirmó que las dos posiciones era irreconciliables. Evola, fiel a su concepto de Dios como una simple posibilidad del individuo, afirmando que éste, construyendo la inmortalidad, tiene que operar "más allá del bien y del mal", en un proceso mágico parecido "al proceso químico en la formación de la dinamita que no es bueno ni malo, sino sencillamente posible. El bien y el mal sólo conciernen al uso que puede hacerse de la dinamita". Besan, por su parte, estimando que la moral es un aspecto fundamental, no sólo de la vía religiosa, sino también de la vía esotérica e iniciática, niega todo "desarrollo autónomo en oposición con la divinidad, queriendo romper sus leyes" y defendió los valores de amor y de caridad que reconocía como fundamental en todas las tradiciones, empezando por el Budismo Mahayana.

La línea de "experimentación trascendental" sostenida por Evola en Ur y en sus escritos de la época, se opuso lógicamente a la cultura teosófica de Ultra y de la Sociedad dirigida por Calvari. En un largo ensayo, aparecido en noviembre de 1927 sobre Bilychnis, Evola condena el teosofismo como opuesto al verdadero ocultismo ("que sólo es un sistema de experiencias prácticas y trascendentales") y como ejemplo de las divagaciones visionarias y sentimentales mezcladas de un gnosticismo mal comprendido.

La ruptura, sin embargo, fue mucha violenta y radical como ambiguo bajo ciertos aspectos. Numerosos colaboradores de Ur fueron Antropósofos, otros se refirieron a Kremertz, al cristianismo esotérico o a la tradición masónica. Evola deseó condenar severamente los aspectos irracionales, modernos y democráticos de la cultura teosófica y antroposófica, pero no pudo al mismo tiempo negar algunos aspectos intelectuales e iniciáticos que este conjunto contenía.

Ya, en el número de junio/julio de 1925, de Ignis, mientras seguía colaborando con Ultra, Evola había atacado calurosamente a la Antroposofía creada por el teósofo Rudolf Steiner en 1913, mientras que sus principales colegas estaban en camino de convertirse en steinerianos. Algunos años más tarde, en el junio de 1930, Evola volvió a la Teosofía para denunciar sus pretensiones espirituales, aún reconociendo la calidad y la dignidad de diferentes personalidades de la escena teosófica europea empezando por Decio Calvari.

Finalement dans Masques et visages du spiritualisme contemporain publié en 1932, Evola confirme sa condamnation de la Théosophie et de l'Anthroposophie tout en leur reconnaissant encore quelques aspects positifs.

Por fin, en "Máscara y Rostros del Espiritualismo Contemporáneo" publicado en 1932, Evola incluso confirmó todavía su condena de la Teosofía y a la Antroposofía aun reconociendo algunos aspectos positivos.

Sea como fuere, más allá de los acontecimientos particulares que marcaron la colaboración de Evola con Ultra y la Sociedad Teosófica durante los años veinte, parece que un elemento mayor sobresale. La experiencia de la cultura teosófica

fue para Evola un acontecimiento de importancia fundamental para construir las bases sólidas de su ideal personal y de su panorama espiritual.

Durante los años veinte, Evola, como muchos intelectuales, vivieron a través de la cultura teosófica una experiencia efectiva de realización intelectual y espiritual. Tuvo la oportunidad de encontrar nuevos escenarios y otros horizontes, más allá de las visiones estrechas del cristianismo y el materialismo.

[Adaptado de un artículo de Marco Colorado, Julius Evola and the Independent Theosophical Association of Roma, Theosophical History]

JULIUS EVOLA Y EL TRADICIONALISMO RUSSO, POR ALEXANDR DUGUIN

El siguiente artículo ha sido traducido del italiano, tras habernos sido enviado por un lector. Fue escrito por Alexandr Dugin, uno de los editores de la obra de Evola en Rusia, En los próximos días iremos publicando distintos artículos sobre la influencia de Evola en determinados países. El artículo de Dugin es importante porque, no solamente, alude al impacto de las obras de Evola, sino que, sobre todo, se centra en los motivos doctrina que favorecieron el interés de Evola por el público ruso. El artículo fue publicado por primera vez en la web abierta por el autor a finales de los años 90.

JULIUS EVOLA Y EL TRADICIONALISMO RUSSO

1. El descubrimiento de Evola en Rusia

La obra de Evola ha sido descubierta en Rusia en los años 60 por un pequeño grupo de intelectuales disidentes anticomunistas, llamados “los disidentes de derecha”. Fue un pequeño círculo de personas que rechazaron intencionalmente la participación en la vida cultural soviética y eligieron la existencia clandestina. Contestaron radicalmente la realidad soviética y buscaron los principios fundamentales que habrían podido explicar las raíces de este juicio negativo absoluto. Y sobre estas bases de rechazo del comunismo descubrieron trabajos de autores antimodernos y tradicionalistas: sobre todo las obras de René Guénon y Julius Evola. Dos personajes centrales animaron este grupo: el filósofo musulmán Geidar Djemal y el poeta no conformista Evgeni Golovin. Gracias a ellos, los “disidentes de derecha” han conocido los nombres y las ideas de estos grandes tradicionalistas de nuestro siglo. En los años 70 se hicieron las primeras traducciones de los textos de Evola (“La Tradición Hermética”, siempre en el marco del mismo círculo y han sido distribuidas bajo forma de samizdat. La calidad de las primeras traducciones fue muy ordinaria porque fueron ejecutadas por apasionados poco competentes, en los márgenes del grupo de los intelectuales tradicionalistas específicamente. En el 1981 apareció en el mismo entorno la traducción de “Heidnische Imperialismus”, el único libro disponible en la Biblioteca Lenin de Moscú. Esta vez la distribución por samizdat había sido muy amplia y la calidad de la traducción mejoró. Poco a poco se había ido formado la verdadera corriente de los tradicionalistas cuyos puntos de referencia iban del anticomunismo a la antimodernidad, extendiendo el rechazo total de la realidad soviética al mundo moderno en cuánto tal, coherentemente con la visión tradicionalista integral. Hace falta señalar que las ideas de los tradicionalistas en cuestión en aquella época estuvieron muy lejanas de las otras ramas de los “disidentes de derecha”, cristianos ortodoxos, monárquicos y nacionalistas. Evola arraigó más entre las personas que se interesaron, en general, por el espiritualismo, el yoga, el teosofismo, el psiquismo, etc.

En el curso de la perestroika todas las formas de disidencia anticomunista pudieron manifestarse la luz del sol y, a partir de los “disidentes de derecha”, se creó la corriente ideológica, cultural y política de la Derecha nacionalista, nostálgica,

antiliberal y antioccidental. En este contexto y siguiendo el desarrollo específicamente de la glastnost, las ideas tradicionalistas, los nombres de Guénon y Evola se han introducido en el complejo cultural de Rusia.

Los primeros textos de Evola han aparecido en los años 90 en la llamada prensa "patriótica" o "conservadora" de gran tirada y el argumento del tradicionalismo se ha vuelto el tema de polémicas virulentas y muy animadas en el campo de la derecha rusa en el sentido más extenso del término. Las revistas "Elementy", "Nach Sovremennik", "Mily Anguel", "Den" etc. empezaron a publicar fragmentos de los escritos de Evola o artículos inspirados en sus obras donde su nombre fue muchas veces citado. Poco a poco, el campo de los "conservadores" fue estructurado ideológicamente y se produjo la separación entre la Derecha arcaica, nostálgica, monárquica y la otra Derecha más abierta, no conformista y "ortodoxa", un tipo de "novye pravye" en ruso, que se puede traducir como "nueva derecha", pero precisando que se trata de un fenómeno muy original y muy diferente de la ND europea occidental. Este partido de los "patriotas" se podría calificar como "terzaforzisti", "nazional-revolucionarios" etc. La línea de ruptura pasa precisamente por la aceptación o el rechazo de las ideas de Evola o ante el espíritu de la obra de Evola que no se puede calificar solamente como "conservadora" o "reaccionaria" sino como "Revolución Conservadora", tal como la "Revuelta contra el Mundo Moderno". El primer libro "Heidnische Imperialismus" ha sido publicado con una tirada en 50.000 copias. Un programa del primer canal de TV estuvo dedicado a Evola. Así puede decirse que Evola entró en Rusia por la puerta grande. Lo que fue un núcleo intelectual extremadamente marginal antes de la perestroika se ha vuelto un fenómeno ideológico y político importante. Pero es evidente que Evola escribió sus libros y formuló sus ideas en un contexto temporal, cultural, histórico y étnico muy diferente. Por eso es lícito plantear el problema sobre ¿qué hay de válido en la obra de Evola para la Rusia actual y qué parte de su obra tiene que ser adaptada o rechazado en las actuales condiciones? Por eso vale la pena realizar al menos un breve análisis de las divergencias y las convergencias entre el tradicionalismo de Evola y la tradición sagrada y política rusa.

2. Contra el occidente moderno

Inicialmente hace falta precisar que el rechazo del mundo moderno profano y desacralizado que se manifiesta en la civilización occidental del fin de ciclo es común a Evola y a toda la tradición intelectual eslavófila. Autores rusos como Homyakov, Kirievsky, Aksakov, Leontiev, Danilevsky, entre los filósofos y Dostoevsky, Gogol, Merejkovsky entre los escritores, casi critican el mundo occidental en los mismos términos de Evola. En ellos encontramos la misma aversión al reino de la cantidad, al sistema de la democracia moderna, al deterioro espiritual y a al mundo profano. A menudo se ven correspondencias sorprendentes entre la definición de las raíces del mal moderno -masonería profana, judaísmo extraviado, llegada de las masas, endiosamiento de la razón- en Evola y en la cultura "conservadora" rusa. De algún modo, la tendencia reaccionaria es común, pues la crítica del occidente por parte de Evola es completamente comprensible y aceptable en la línea general de los conservadores rusos. Además de esto se encuentra a menudo en Evola la crítica formulada en un modo más próximo a la mentalidad rusa que a la europea -el mismo gusto por la generalización, la evoca-

ción frecuente de motivos místicos y mitológicos, el vivo sentimiento del mundo espiritual interior a partir del que se percibe orgánicamente la realidad inmediata moderna como perversión y desviación. En general, para la tradición conservadora rusa el estilo de la explicación mitológica de los acontecimientos históricos y también contemporáneos es casi obligatorio. La llamada al nivel supra-racional o no racional se entiende perfectamente en Rusia donde la excepción consiste en argumentar de forma racional. Además puede notarse la influencia ejercida por los conservadores rusos sobre Evola: en sus obras Dostoevsky es citado a menudo; Merejkovsky, al que, por otra parte, conoció personalmente, y algunos otros autores rusos. De otro lado, estas frecuentes referencias a Malynsky y a León de Poncins lo hacen parcialmente regresar en la tradición contra-revolucionaria típica del este europeo. También pueden citarse sus referencias a Serge Nilus, el editor de los famosos "Protocolos" que Evola reeditó en Italia.

Al mismo tiempo es evidente que Evola conoció muy mal la cultura conservadora rusa en su conjunto que, por otra parte, no lo interesó particularmente a causa de su idiosincrasia anticristiana. A propósito de la tradición ortodoxa solo dijo algunas palabras poco significativas. La afinidad entre su posición respecto a la crisis del mundo moderno y el antimodernismo de los autores rusos es debida a la comunidad de las reacciones orgánicas, excepcional e individual en el caso de Evola y tradicionales en el caso de los rusos. Pero gracias a la espontaneidad de las convergencias antimodernas, el testimonio de Evola aún más se pone interesante y más precisa. Sea como fuere, esta parte crítica de Evola regresa perfectamente en el marco de la corriente ideológica de la Derecha rusa y aporta mucho a esta visión de la decadencia histórica, dando fórmulas nuevas a veces más completas, más radicales y más profundas. Bajo este aspecto las ideas de Evola son muy positivamente comentadas en la Rusia actual donde el antioccidentalismo es un factor ideológico y político extremadamente potente.

3. Roma y Tercera Roma

El otro aspecto del pensamiento evoliano advertido por los rusos como un tema íntimo, extremadamente importante, es su exaltación de la idea imperial. Roma es para Evola el punto crucial de su Weltanschauung. Esta fuerza sagrada, viviente e inmanente que se manifiesta por el Imperio ha constituido para Evola la esencia de la herencia tradicional del occidente. Los restos del edificio de Nerón y las antiguas construcciones romanas han sido percibidas por él como el testimonio directo del carácter sagrado orgánico y concreto cuya unidad y continuidad ha sido desmigajada por el "castillo" kafkiano del Vaticano o católico güelfo. Su fórmula gibelina está clara: el imperio contra la Iglesia, Roma contra el Vaticano, el carácter sagrado orgánico e inmanente contra las abstracciones devocionales y sentimentales de la fe, implícitamente dualista y farisea. Pero un complejo parecido se encuentra naturalmente en los rusos, cuya suerte histórica está intensamente ligada al imperio. Esta noción ha sido fijada dogmáticamente en el concepto ortodoxo del starets Philophe ("Moscú - Tercera Roma"). Hace falta notar que la "primera Roma" en esta visión cíclica ortodoxa no es la Roma cristiana sino la Roma imperial, porque la "segunda Roma" o "nueva Roma", fue para la cristiana Constantinopla, la capital del imperio cristiano. La idea misma de "Roma" corresponde a los ortodoxos rusos la comprensión del carácter sagrado como inmanencia de lo Sagrado, como "sinfonía" necesaria e inseparable

entre autoridad espiritual y poder temporal. Para los tradicionalistas ortodoxos la separación católica entre el Rey y el Papa no es concebible y revela la herejía, llamada precisamente "herejía latina". En esta concepción ruso-ortodoxa se encuentra el ideal puramente gibelino en que el imperio es teológicamente tan cotizado que no se puede concebir la Iglesia sino como algo de extraño. Este centralidad del carácter sagrado del Regnum en la tradición ruso-ortodoxa se basa en la epístola de Pablo dónde se trata del "katehon", "el que sustenta", identificado precisamente con el Sacro Imperio, el último obstáculo contra la irrupción de los "Hijos" de la Perdición, equivalentes a los Gog y Magog bíblicos. Pues la concepción de Moscú como Tercero Roma, de algún modo consubstancial al pensamiento tradicional ruso, corresponde perfectamente al ideal evoliano gibelino. Además, la denuncia del catolicismo y de su papel funesto en la decadencia del occidente es casi idéntico en Evola a las acusaciones de los cristianos ortodoxos contra la "herejía latina". También en esta ocasión se percibe la convergencia perfecta entre la doctrina de Evola y la aptitud "normal" del pensamiento conservador ruso. Y una vez más, la exaltación espiritual y brillante del imperio en los libros de Evola resulta inestimable para los rusos a la búsqueda de su identidad auténtica y tradicional. "El imperialismo sinfónico" de los rusos ortodoxos reconoce fácilmente la misma imagen en el "imperialismo pagano" o "gibelino" de Julius Evola. Aún puede añadirse un detalle importante. Se sabe que el autor de "El Tercer Reich", Arthur Mueller van den Bruck, ha sido intensamente influido por los escritos de Dostoevsky en los que la idea de la Tercera Roma fue central. Se halla cerca de van den Bruck la misma visión escatológica del imperio Final, en correspondencia simbólica con las ideas "paracléticas" de los montanistas y con las profecías de Joachim de Fiore. Mueller van den Bruck, cuyas ideas han sido evocadas a veces por Evola, ha adaptado la concepción de Tercera Roma de la tradición ruso-ortodoxa a Alemania, elaborando el proyecto político-espiritual retomado sucesivamente por los nacional-socialistas. Detalle interesante: ¡Erich Müller, discípulo de Nikisch, muy inspirado por van den Bruck, ha sugerido que si el Primer Reich alemán fue católico, el Segundo Reich protestante, el Tercer Reich habría tenido que ser precisamente ortodoxo!

Evola participó en los debates intelectuales del círculo de la revolución conservadora alemana, el "Herrenklub" de von Gleichen, del que fue miembro; este círculo fue la continuación del "Juniklub" fundado por Mueller van den Bruck, en cuyos trabajos aparecieron argumentos similares vivamente controvertidos. He aquí la otra vía intelectual que une a la corriente conservadora rusa con el pensamiento de Evola. Evidentemente no puede hablarse aquí de concepciones idénticas, pero es evidente que existe una afinidad extraordinaria y aproximaciones "naturales" sorprendentes, explican además la facilidad de asimilación del mensaje de Evola en Rusia dónde sus vistas aparecen menos extravagantes que en Europa dónde el conservadurismo tradicional parece reservado en su mayor parte a católicos y nacionalistas en el sentido moderno del término y muy raramente imperial y ligado a lo Sagrado.

4. Evola visto por Izquierda

En Evola hay otro aspecto muy interesante que se manifiesta en los estrenos y en las últimas etapas de su vida. Calificado a veces como "anarquismo de derecha", evidente en sus obras artísticas de juventud y sobre todo en "Cabalgar

la tigre". Al mismo tiempo, su posición antiburguesa coherente y permanente lo aísla considerablemente de la Derecha convencional occidental. De otra parte, también en el seno de la Tradición, siempre fue atraído por los dominios poco usuales que remiten, más o menos, a la perspectiva de la Vía de la Mano Izquierda. Indudablemente, en el conjunto de sus escritos es muy evidente lo que se podría llamar la "izquierda" del mensaje evoliano. El anticonformismo total hacia la realidad moderna occidental, la contestación radical de los valores burgueses acercan Evola a ciertas ramas de la izquierda. Este fenómeno no es la manifestación de su naturaleza personal. Hay aquí un lado sintomático extremadamente importante. La Revuelta evoliana contra el mundo moderno posee aspectos destructivos como resulta evidente en toda su obra. Su radicalismo intransigente lo empuja a la rotura con el conservador habitual que defiende por inercia los valores de ayer contra los valores de hoy. Para Evola el "ayer" no es completamente ideal. Su orientación va mucho más lejos, hacia el mito primordial, hacia lo Hiperbórea perdida, hacia la Transcendencia, hacia el eterno Presente. Esta búsqueda de lo absoluto aquí y ahora, obliga a superar los límites convencionales y también a desmoronar las formas secundarias de la Tradición conformadas con el kali-yuga. Evola no acepta una parte de lo Sagrado, lo quiere Todo, enseguida. Este Retorno le hace tomar "partido", denegar la legitimidad de las formas tradicionales vaciadas de vida. De otra parte, en este orden de ideas explica la posición auténtica del adepto de los Tantras, en "El Yoga de la Potencia". Pero paradójicamente la misma antinomia es propia de la corriente de izquierda radical y a la fenomenología existencial y estética de las dos revueltas, que, aun siendo diferentes, las une casi perfectamente en algunos casos. La revolución, la guerra, la crisis, el vuelco social, siempre provocan un trauma profundo que necesariamente obliga al ser humano a encontrar la realidad ontológica profunda que supera los clisés profanos de la vida "normal". Ernst Jünger, sobre el que Evola se interesó mucho, desarrolló en sus novelas y escritos políticos este problema del reencuentro del hombre moderno, intensamente ajeno, con la realidad superior en las situaciones de crisis extrema.

De en otra parte, Evola atravesó períodos de crisis personal que le llevaron al límite del suicidio. ¡Pues la sed de lo absoluto está en lógica relación con las experiencias "negativas" y a veces también "antinómicas". Estas consideraciones también explican el interés de Evola por algunos personajes juzgados por los otros tradicionalista, Guénon, Burkhardt, etc., como claramente "contra-iniciáticos", Alaister Crowley, Juliano Kremmerz, Gustav Meyrink, etc. ++A. estraga, sobre todo a lo extrema izquierda, encuéntrate fácilmente el mismo complejo, la misma pasión, la misma exaltación de la experiencia traumática y en el mismo tiempo el mismo ifiuto del conformismo, la misma aversión visceral en relación a las normas y a las convenciones, la misma vuelve contra lo habitual. De otra parte, la cultura ideológica de la "izquierda revolucionaria" es no priva de acercamientos esotéricos que a veces son como los mismos en el caso de los tradicionalista y la "revolución conservadora". Citamos a título de ejemplo a Theodore Reusse, activista de izquierda y promotor a la masonería del mismo Guénon! El extenso "accidente" de Evola vuelve a llamar la paradoja política de la Rusia actual dónde los neocomunisti, antiliberali hacen frente común con los conservatorios ruso-ortodoxos. Cosa que se puede pensar también de ciertos aspectos del bolchevismo ruso histórico en que se han desarrollado por calles heterodoxas y contradictorias las tendencias profundas del carácter sagrado ruso-ortodoxo - la aversión por el mundo occidental burgués, la búsqueda del Regnum, los

factores escatológicos, la experiencia directa, revolucionaria e inmediata de la Verdad. Más ancla, fue al alba de la corriente comunista ronca acercamientos esotéricos extremadamente curiosos con los representantes de las corrientes espirituales locales y europeas. Usted puede decir que entre Evola y Rusia existen no sólo las correspondencias a nivel de corriente ideológica "conservadora", "de derecha", pero también ciertos lados de la "izquierda" rusa, en su dimensión profunda y paradójica, pueden ser comparados con los escritos de Evola y también aclarados gracias a su método de búsqueda de la estructura de los fenómenos traumáticos. El hecho mismo que el comunismo les haya vencido en el país más conservador y más tradicionalista que Europa nos obliga a volver a ver los esquemas habituales conservatorios a propósito de la naturaleza profana y moderna del comunismo, como tapa avance del degrado actual civilización. De en otra parte, las previsiones de los conservatorios y contra-revolucionarios, como Léon de Poncin, concernenti la necesidad de la victoria de la cuarta casta proletaria en todo el planeta son desmentidas por el triunfo actual de la civilización burguesa, presunta tercera casta, en Rusia postsovietica. El mismo Evola cometió el mismo error aceptando la posición radicalmente antisocialista y anticomunista, propia de los conservadores reaccionarios con los que, a nivel metafísico, él estuvo en lleno desacuerdo, debido a la diferencia profunda entre la Calle de la Mano Izquierda que le fue propia y la Calle de la Mano Derecha que, a veces, indirectamente y parcialmente inspira los conservatorios convencionales. En otras palabras la "izquierda metafísica" en Evola no ha podido encontrar a la manifestación doctrinal coherente a nivel político y el extenso "anarquista" y "esotérico" quedan de algún modo sobrepuestos muy contradictoriamente a su fidelidad a la "reacción" política. La misma equivocación existe en sus relaciones con el fascismo y con el nazi-socialismo dónde él criticó el aspecto político de izquierda y al mismo tiempo intentó reforzar el aspecto "metafísico de izquierda", por ejemplo insistiendo sobre el paganismo contra las relaciones con el Vaticano. Usted historia política de los años 80-90 exhibición que el comunismo no fue la última forma de decadencia de las castas. Pues Evola se equivocó en predecir la victoria de los soviéticos y por consiguiente de tomar partido partido radicalmente partido y de no reconocer el lado paradójico y de algún modo tradicional de la Revolución. A pesar de su interés particular para "El obrero" de Junger, Evola ha identificado falsamente, siguiendo la lógica de la Derecha no revolucionaria, las castas tradicionales con las clases de la civilización occidental. A este propósito, se puede volver a llamar la advertencia extremadamente importante de George Dumezil relativo el hecho que en la sociedad tradicional indoeuropea, pues aria, los trabajadores pertenecen a la tercera casta y no a la cuarta. Además de eso, los mercante, (es decir los jefe de tipógrafo*-capitalistas, no pertenecen completamente al sistema de las castas en tal sociedad y todas las funciones de distribución de los bienes y el dinero he sido renta anual de los guerreros, de los kshatryas. Eso significa que la clase de los mercante no corresponde absolutamente a la estructura de la sociedad aria y es sobrepuesta históricamente a ella con la mezcla cultural y racial. Pues la lucha antiborghese de los socialistas posee implícitamente a la dimensión tradicional e indoeuropea, cosa que explica perfectamente las tendencias "antigiudaiche", hasta antisemita, de un gran número de teóricos socialistas a partir de Fourier, Marx y hasta Stalin. Esta consideración enseña la justificación del elemento socialista, e incluso nazi-socialista, en las corrientes de la Revolución Conservadora - especialmente en Spengler, Sombart, van den Bruck, Junger y hasta Nikisch. Y' fuera de

duda que con este entorno alemán de anteguerras Evola tuvo óptimas relaciones intelectuales, cosa que ay de mí, no lo ha ayudado a esfumar sus posiciones y a rectificar a sus calles doctrinales y tradicionalista. Esta contradicción en Evola es notable si se enfrentan "Orientaciones" y "Los Hombres y las Ruinas" de un lado, y "Cabalgando la Tigre" del otro. "Evola de izquierda" no es descubierto todavía y reconocido. Pero una vez más - Rusia y su historia conservadora y revolucionaria, paradójico y reveladora, antigua y moderna nos ayuda a comprender Evola en sus ideas explícitas y sobre todo el sentido implícito de su mensaje que queda que descubrir y asimilar. No sólo en Rusia, pero en este último aspecto también en Occidente.

5. La cuestión cristiana

Lo que pone los mayores problemas en la asimilación de los escritos de Evola en Rusia es resueltamente su impostación anticristiana. Según él la entera tradición cristiana es la expresión de la degeneración cíclica, una raíz de la decadencia del occidente tradicional y la "subversión" del espíritu del Sur, de la mentalidad "semítica" proyectada al Norte a europeo arriano. Está' en esta cuestión que hay aspectos inaceptables de su mensaje por el contexto del tradicionalismo ruso. Aquí hace falta cuanto menos distinguir dos aspectos diferentes del problema. 1, de un extenso Evola conoció sobre todo la forma católica de la tradición cristiana - la que fue propia al occidente. Aquí la crítica severa de Evola del papel del cristianismo occidental en el proceso de caída de la civilización europea es muy justa, aunque no sin ciertas generalizaciones algo fundáis. además de este en la óptica de la Iglesia Ortodoxa, y sobre todo en la óptica de la Iglesia rusa después de la caída de Constantinopla y la adhesión del Patriarcado de Constantinopla a la unidad Católica, se encuentran a menudo los mismos motivos en la denuncia dell' "herejía latina". El devozionismo, el racionalismo escolar y el papismo del Vaticano son los objetos de crítica constante de la ortodoxia contra el catolicismo con más o menos las mismas conclusiones riguardanti la responsabilidad de la "desviación católica" en el desacralizzazione del conjunto europeo que ha llegado al rechazo casi total de la tradición y a la llegada de la era laica. La tradición cristiana ortodoxa difiere mucho de la tradición católica en los puntos esenciales dogmáticos, rituales y, lo que es más importante en nuestro caso, metafísicos. El espíritu ortodoxo es contemplativo, apofantico, esicastico, comunitario y resueltamente anti-individualista. El objetivo claramente declarado de la ortodoxia es la "deificación" del hombre por vía ascética descrita en los términos puramente esotéricos y utilizando los procedimientos iniciáticos. Esta calle de la deificación es absolutamente otra cosa con respecto del misticismo exoterico occidental donde se exalta el humanismo. se trata de la visión tradicional de la realización metafísica. En otras palabras la ortodoxia no es la religión entendida en el sentido de Guénon, (retomado sucesivamente por Evola), porque no contempla a la "salud del alma individual", pero a la realización puramente espiritual y a metafísica - pues sovraindividuale y sovrapshichica. La ortodoxia no es el exoterismo necessitante de la existencia de sociedad iniciáticos exteriores para llegar a la completa realización espiritual, la ausencia histórica de sociedades iniciáticas fuera de la Iglesia en los países ortodoxos lo testimonia en una manera sorprendente. Y' antes la tradición completo inglobante esoterismo y exoterismo como en el caso del Islam. L' esempio más cerca de este particular de la Iglesia Oriental se encuentra en el shiismo iraní donde no hay más distinción neta entre el

dominio esotérico y exotérico, a este propósito ver a Henri Corbin "Él hombre del *lumière*". Usted diferencia esencial entre la tradición católica y aquella ortodoxa devuelve la posición anticatólica y "antigüela" de Evola plenamente comprensible y aceptable. Además de eso, algunas objeciones formuladas por Evola contra la insuficiencia metafísica de la aptitud de la Iglesia Occidental ayudan mucho los ortodoxos a encontrarse conscientemente en la misma tradición, cosa que falta fatalmente al catolicismo. 2, el otro aspecto de este problema consiste en el rechazo de parte de Evola de la tradición cristiana primordial, en su desprecio por la naturaleza del cristianismo de los orígenes que él siempre calificó como "plebeyo", "semítico", y pre "antitradizionale". Él se inscribe definitivamente en la tradición romana precristiana y anticristiana repitiendo en los rasgos generales las acusaciones a la Iglesia de parte de los filósofos paganos y neoplatónicos. Ciertos elementos los ha sacado de los manantiales anticlericales masónicos por Arturo Reghini etc. Él tiende a identificar la tradición cristiana con la tradición judeo-cristiana cosa que sólo es exigida en parte e históricamente se aplica sobre todo específicamente al origen y a la particularidad de la tradición católica, tanto que la Iglesia oriental o las Iglesias Orientales, deben ser calificadas como heleno-cristianismo. Un análisis excelente de esta diferencia fundamental se encuentra entre los autores rusos como Nikolaev "V poiskah sabe Bojestvom", V.Lossky "Theologie mystique" y más recientemente en autores franceses como Jean Bies "Voyage au monte Athos" y Michel Fromaget "Corps, ame, esprit". La tradición de la devoción pasiva, de la búsqueda de la salvación individual, el igualitarismo póstumo, etc., caracterizan, contrariamente, la esencia de la Tradición Cristiana en las afirmaciones de Evola. Pero es un argumento demasiado complejo para ser tratado en este escrito. Se trata aquí sólo de constatar que a los ojos de los cristianos orientales no sólo este aspecto de la crítica de Evola no es aceptable, pero es algo comprensible, porque los motivos específicamente judeo-cristianos son muy raros y marginales en la ortodoxia. La Iglesia bizantina y tras su caída, la Iglesia rusa han heredado la parte más sublime de la tradición helénica incorporándola en el conjunto armónico de la Revelación evangélica. En la Iglesia oriental los apóstoles "gnósticos" y contrajudaicos son particularmente venerados: San Pablo, el Apóstol San Juan, Andrés (patrón de la Iglesia rusa), etc. Por el contrario, San Pedro o Santiago, polos judeo-cristianos del cristianismo de los orígenes, tienen papeles secundarios. El espíritu de la Iglesia oriental está muy caracterizado por el marcionismo o monofisismo implícito. Aquí, Cristo es sobre todo Pantokrator y el Zar, el Dios de la Segunda Llegada terrible y omnipotente. Es también el espíritu aristocrático y ascético activo y heroico. El punto culminante de la afirmación consciente de esta naturaleza de la Iglesia oriental fue la santificación de San Gregorio de Palama, el eminente esoterista cristiano cuyo doctrina esicástica de la Luz Increada y la deificación ha escandalizado mucho más a los católicos que el sector filocatólico de la ortodoxia. Ese mismo esicismo está presente en la mayoría de los santos rusos (San Serge de Radohej, San Nil Sorsky, etc), hasta en los artistas de los iconos (Iría Rubliev recientemente canonizado san como del concilio de la Iglesia Ortodoxa). En el rechazo absoluto del cristianismo en cuánto tal, Evola pone un serio obstáculo a su asimilación por parte del tradicionalismo ruso. La aceptación literal un retorno al paganismo sólo daría efectos ridículos a causa de la ausencia total en Rusia de restos de la tradición eslava precristiana. La adaptación del anticristianismo de Evola a la realidad rusa puede realizarse por la aceptación de su crítica del catolicismo, del espíritu judeo-cristiano con la búsqueda simultánea de los

aspectos positivos -heroicos y viriles- al interior mismo de la tradición ortodoxa y sobre todo en el dominio esotérico de ésta, en el simbolismo de los iconos, en el esicismo, en los procedimientos iniciáticos de la deificación. Se puede estar de acuerdo con el rechazo del espíritu "semítico" y con la alabanza del espíritu "ario" y "helénico". Pero en Rusia todo eso está obligado a quedar en el marco de la ortodoxia cristiana, dado que tales son las condiciones históricas y "geográfico-co-sacras" de la civilización rusa.

5. Las raíces hiperbóreas de los eslavos

Hay en Evola un aspecto extremadamente importante concerniente a los orígenes hiperbóreos de la Tradición. Se encuentra la misma idea en otros tradicionalistas, sobre todo en Guénon y en B.G Tilak y también en el ensayista alemán Hermann Wirth. De en otra parte, Evola habla de Guénon y Wirth, como dos de los tres personajes que lo han influenciado más que otros, siendo el tercero Guido de Giorgio. Tal es el punto fundamental de su doctrina. El gran mérito de Evola consiste en el hecho que intentó reanimar el mito hiperbórico, proponerlo como realidad espiritual concreta como la orientación por excelencia, no sólo en las búsquedas esotéricas, sino también como factor metapolítico y casi existencial. Esta reactivación del argumento hiperbórico es el aspecto más sorprendente de su Weltanschauung. Una vez más, esta idea de Evola aparece extremadamente próxima al tradicionalismo ruso, porque el pueblo ruso siendo un pueblo indoeuropeo, esto es ario, tiene necesariamente que tomar conciencia de su más lejano pasado para reafirmar su identidad y encontrar en sí mismo la esencia espiritual. Hace falta reconocer que, a pesar de su importancia fundamental, tal cuestión no fue casi nunca planteada seriamente en el tradicionalismo ruso, salvo algunas intuiciones muy vagas de ensayistas pre-revolucionarios que se ocuparon de los orígenes de los eslavos. La visión tradicional de los orígenes presupone el conocimiento de las leyes cíclicas y las correspondencias cósmicas. En este caso, la obra de Evola nos provee de muchas informaciones preciosas sobre este tema. Evola se interesó bastante por el estudio de las influencias hiperbóreas en la Europa occidental y en el Cercano Oriente, aplicando los métodos de Guénon, de Bachofen y de Wirth para reconstruir la tipología cíclica de las civilizaciones a partir de la edad del oro hasta hoy en día ("Revuelta contra el mundo moderno"). En sus obras dedicadas al problema de las "razas espirituales", ha concretado algunos datos tradicionales sobre los tipos de hombres europeos con sus particularidades físicas, psíquicas y espirituales. En todas estas obras subrayó la centralidad del tipo "hiperbórico", "norteño", "apolíneo". Estas búsquedas ayudan a comprender las relaciones que existen entre la dinámica histórica, incluida en la perspectiva tradicional y el status quo crítico de nuestra situación moderna. Dibujó las grandes líneas del itinerario de las corrientes hiperbóreas en correspondencia con las etnias y las regiones europeas. Evidentemente, todo eso se aplica sobre todo a la realidad europeo-occidental o mediterránea. Los espacios étnicos y geográficos de Eurasia Norte-oriental quedan fuera del marco de sus investigaciones. Pero el método y los principios de la búsqueda elaborados por Evola, tal como el ejemplo de su aplicación a la realidad concreta, nos dan la posibilidad de cumplir un trabajo parecido en relación a Rusia y a sus uniones con las tendencias hiperbóreas. Se puede afirmar que Evola se interesa por esta cuestión extremadamente importante para Rusia porque abre las vías de la investigación de los orígenes primordiales que fueron desconocidos antes de él

y resultaban casi impensables. Tal es la otra razón del gran interés de Evola por Rusia, que inspira en gran medida los “estudios hiperbóreos” relacionados con Rusia y Eurasia. Como ejemplo puede citarse a A. Dughin, “Rusia y el Misterio del Eurasia”, Madrid, Grupo 88, 1992, dónde se intentan definir las líneas del estudio “hiperbóreo” de Eurasia.

6. Evola y el imperio euro-soviético de Jean Thiriart

La adaptación de las ideas de Evola a Rusia y al descubrimiento mediante su método tradicional del carácter sagrado ruso, plantea en general una serie de cuestiones interesantes sobre la doctrina de la Tercera Vía, sea a nivel metafísico como a nivel geopolítico y político. Estos dos niveles siempre están en realidad íntimamente atados y la misma vida de Evola testimonia la importancia absoluta de descubrir esta correspondencia “natural” y sagrada que el mundo moderno siempre tiende a negar o a esconder. En el empeño político de Evola no hay nada casual o convencional. Sus ideas esotéricas y sus opiniones políticas están en perfecta armonía. És un extraordinario ejemplo de coherencia y firmeza de espíritu frente el caos moderno que trata siempre de desviar a los hombres en su búsqueda de la verdad.

Puede decirse que hay una lógica notable entre el tradicionalismo metafísico de Evola y su defensa de la idea política imperial, antimoderna, “hiperbórea” y europea. Su posición ideológica despega directamente de la identificación de dos formas del deterioro espiritual de occidente en el capitalismo americano, el polo occidental, y en el comunismo soviético, el polo oriental. Políticamente está contra el mundo burgués y el mundo socialista, geopolíticamente él está contra el extremo Occidente (Estados Unidos) Francia, Inglaterra, pues los países atlantistas, y contra el oriente comunista, el bloque euroasiático socialista. De eso deriva lógicamente una simpatía innegable, aunque matizada, por el fascismo y el nacional-socialismo a nivel político y por la defensa de la Europa central germánica a nivel geopolítico. En esta visión muy coherente, Rusia y el mundo eslavo, políticamente, geopolíticamente, e incluso racialmente, ocupan la posición hostil, de ahí la afirmación extrema de que “los eslavos no tuvieron nunca la tradición” (“Heidnischer Imperialismus”).

Puede suponerse que esta visión geopolítica le fue inspirada por los fundamentos en la geografía sagrada o por cierta versión de la geografía sagrada propia del occidente imperial primero helénico, luego romano y por fin germánico, que vio en los espacios eurasiáticos las tierras de la barbarie, pobladas por los “untermenschen” eslavo-tártaros. Esta misma concepción ha sido retomada por la catolicidad occidental, sobre todo después del cisma. Este “tercerismo” de Evola (ni Occidente ni Oriente, - Europa), está relacionada íntimamente con los demás aspectos ya mencionados que impiden integrar plenamente y sin matices su doctrina en el tradicionalismo ruso-ortodoxo. La valoración del socialismo como algo esencialmente antitradicional, va al paso con la escasa consideración por la civilización eslava. Estos dos aspectos son atados intrínsecamente.

Si en el caso de Evola hay correspondencia directa entre visión metafísica y doctrina política, existieron otros representantes de la misma tendencia política que siguieron la misma línea sin ninguna referencia esotérica, pero llena confor-

midad con los principios que ellos mismos ignoraron totalmente. El “tercerismo” geopolítico y político del Tercer Reich, no de van den Bruck, sino de Adolf Hitler, y en menor medida del estado fascista italiano, han fundado sus ideologías, en los rasgos generales, sobre la misma base doctrinal. De eso deriva el ataque contra URSS y la guerra contra las potencias atlantiste (Inglaterra y Estados Unidos).

Puede decirse que la misma visión es propia hasta hoy de los entornos de la extrema derecha europea, independientemente del hecho que sus representantes lean o menos “Orientaciones” o “Los Hombres y las Ruinas”, por no hablar de “Revuelta contra el mundo moderno”. Resulta positivo volver a llamar la atención sobre el caso extremadamente interesante de la evolución política de “Joven Europa” de Jean Thiriart que perteneció en general a estos movimientos terceristas de extrema derecha de la posguerra, intentando aplicar el concepto de patria a la realidad concreta de la Europa democrática y desnacificada. El Thiriart de los años 60 representó la versión “secularizada” y “racionalizada” de la doctrina de Evola, privada de sus extensiones metafísicas, pero conservando la coherencia puramente política. El propio Evola cita Thiriart en “Los Hombres y las Ruinas”. Thiriart empezó con la estrecha fórmula “Ni Occidente ni Oriente - Europa Imperial”, fórmula idéntica a la visión de Evola.

En el curso de los años 70 y 80, después de retirarse de las luchas políticas, Thiriart ha llegado a la conclusión de que los dos términos negativos de esta fórmula ya no son iguales. Ha reconocido en el sistema socialista soviético mucho más afinidades con sus mismos ideales que en el mundo capitalista. Ha encontrado afinidades en las corrientes de la Revolución Conservadora alemana, en el fascismo de izquierda europea e italiana, en la República Social y también en el nacional-bolchevismo ruso, etc. A partir de este él proclama el eslogan un poco provocador de “un Impero Euro-soviético de Vladovostock hasta Dublín”, afirmando con eso la compatibilidad política y geopolítica del “tercerismo” europeo con el socialismo euroasiático.

Estas ideas han influenciado mucho el entorno nacional-revolucionario en las corrientes políticas europeas. Hace falta señalar que todo esto ha sido hecho en el espíritu del pragmatismo político más frío, sin ninguna relación con la Tradición. Pero se puede, teóricamente al menos, encontrar la exacta correspondencia metafísica con la operación geopolítica de Thiriart. Ésto significaría la revisión del pensamiento evoliano desde el punto de vista “euroasista”, en la óptica del tradicionalismo ruso-ortodoxo.

Thiriart permaneció fiel a su primer impulso político (fue, por otra parte, un combatiente de las SS) cambiando completamente su visión geopolítica, se puede quedar incluso fieles a la profunda esencia metafísica del mensaje de Evola, adaptando ciertos aspectos de su visión “euroasiática” con todas las implicaciones necesarias. Thiriart y también ciertos representantes del ND europea y de los corrientes NR han optado resueltamente por la designación del enemigo único absoluto que es el capitalismo cosmopolita y la dominación geopolítica de los Estados Unidos.

El campo socialista ha sido antes percibido como “posible aliado”. Si se hiciera la transposición de esta valoración política al nivel espiritual más elevado se llegará al elogio sumariamente positivo de la tradición ruso-ortodoxa, al descubrimiento

de la componente eslava del conjunto indoeuropeo y también al reconocimiento en el bolchevismo ruso de tendencias antimodernas y de algún modo tradicionales. En este caso, se llegará a la fórmula "Oriente contra Occidente", socialismo y socialismo nacional contra "capitalismo", "eurasiáticos contra atlantistas", "Rusia con la Europa germánica y continental contra los Estados Unidos y los países anglosajones" etc. se opera la revisión de las ideas de Evola que corresponde exactamente a la lectura "rusa" de sus escritos (más la acentuación de su aspecto revolucionario, de "izquierda").

Tercera Roma, Tercer Reich y Tercera Internacional se mostrarán de golpe como símbolos íntimamente ligados entre sí, como tres formas diferentes pero complementarias de la "Revuelta contra el Mundo Moderno", no siempre conscientes de sus implicaciones transcendentales y a veces extraviadas e incluso paródicas. Pero quizás en la edad oscura en que nosotros nos encontramos, en este Kali-Yuga, no se deben esperar de la realidad exterior, las realizaciones resplandecientes y sublimes de las verdades tradicionales. Algunos aspectos repugnantes de las ideologías contemporáneas y, sobre todo, su puesta en práctica pueden esconder a veces los tesoros espirituales como los "guardianes" del umbral de la tradición tibetana, monstruosos y agresivos, custodian el depósito precioso de la Tradición, esta metáfora ha sido utilizada una vez por el profesor Claudio Mutti a propósito del aspecto exterior de los regímenes comunistas; hace falta precisar que Mutti es tradicionalista guénoniano y evoliano, rusófilo y al mismo tiempo admirador de las ideas de Jean Thiriart.

Puede añadirse que, a pesar de muchas comparaciones en relación al aspecto esotérico del nacional-socialismo, y de muchas palabras severas pronunciadas en relación al movimiento hitleriano, el propio Evola aceptó participar en la lucha intelectual en este campo ideológico, intentando "corregir los nombres", según la expresión esotérica de la tradición china, y abrir las perspectivas del tradicionalismo auténtico, no desde fuera, sino desde el interior del movimiento que representó, con sus más y sus menos, la Revuelta por lo absoluto. Pues, "los guardianes del umbral" del espiritualismo ariosofista impidieron a Evola mezclarse activamente en el combate espiritual al lado de los nacional-socialistas. Hace falta reconocer que el propio Evola no siguió una evolución parecida a la de Thiriart. En todo caso su último libro doctrinal es "Cabalgar la tigre" y no "Orientaciones". El imperio euro-soviético de Vladivostok hasta Dublín, el campo de la revuelta paradójica de los "rojo-pardos" eurasiáticos en busca del Regnum se opone totalmente a la modernidad, a esta modernidad que se concreta escatológicamente en el "dominio absoluto del capital" y en la "mentalidad semítico-mercantil", en la llegada final del tipo social que no pertenece ni a la tercera, ni a la cuarta casta tradicional indoeuropea, todo eso se puede deducir de la lectura "rusa" de Evola, de la lectura "revolucionaria" de Evola que desmigaja a la escuela tradicionalista impotente, académico, y anima y vivifica su espíritu que, de en otra parte, no ha muerto.

7. Conclusión

Julius Evola fue un hombre genial. Fue un hombre arquetípico que vivió en su suerte personal la suerte de la Tradición en medio de las tinieblas escatológicas. Su herencia es más que preciosa. Sus errores están cargados de sentido tanto

como sus auténticas revelaciones. Testimonió la calidad de la actual realidad, enseñó heroicamente la orientación que lleva más allá. Su mensaje es necesario para Europa y también es necesario para Rusia que atraviesa un momento histórico crucial en que la cuestión de su identidad tradicional y sagrada se plantea en cada alma rusa. Gracias a la luz de sus ideas, aunque no coincidimos en todo con él, podemos restaurar nuestra tradición metafísica, encontrar las llaves olvidadas o perdidas. Esto explica la popularidad de Evola en la Rusia actual. Esto también explica la razón de las polémicas apasionadas que provocan las traducciones de sus libros y sus artículos.

El encuentro de Rusia con Evola no es una cuestión de erudición, de extremismo político marginal o un asunto de "espiritualistas". Los aspectos que Evola toca son las realidades vivientes, las fuerzas sagradas que se despiertan en espera de la "Acción Transcendente" del que Evola ha hablado proféticamente en los sus primeros libros. Evola es el último héroe de Occidente. Pero se sabe que en la óptica escatológica lo último siempre es lo "primero". El mensaje de Evola concluye cierto ciclo, pero abre otro.

Esperamos que sea el ciclo de la Revuelta Absoluta contra el mundo moderno.

FUEGO EN EL CUERPO. JULIUS EVOLA: UNA METAFÍSICA DEL SEXO, POR FERNANDO GARCÍA MERCADAL

El presente artículo fue publicado en la revista "Punto y Coma" en marzo de 1986, por Fernando García Mercadal. Como se sabe, la revista "Punto y Coma" fue, durante un breve plazo de tiempo, el portavoz del segundo intento de llevar las tesis de la Nueva Derecha a la calle, que aparecía nueve años después de la revista "El Martillo". El presente artículo es interesante porque puede considerarse una introducción al "Metafísica del Sexo", una de las obras "técnicas" más importantes de Evola.

FUEGO EN EL CUERPO: JULIUS EVOLA, UNA METAFÍSICA DEL SEXO

a llama del sexo que anida en todo ser humano puede elevarse hacia lo alto, sobre la sordidez de lo físico, o transformarse en un instrumento abrasivo y destructor. Evola, filósofo de la tradición, cuya obra continúa incomprensiblemente sin ser divulgada en España, entendió bien esta naturaleza dual de la existencia y apostó por el sexo como fuente de armonía entre la puribundez de ciertos sectores puritanistas y el genitalismo desordenado de los pornócratas de siempre¹.

El mundo de eros no es nuevo. Echemos un vistazo a la etnología, la historia de los mitos o el folclore, y adivinaremos en seguida la pulsión sexual detrás de muchas de las manifestaciones de los pueblos. Sin embargo, la filosofía de las relaciones intersexuales tiene escasos precedentes. Contrastan las pobres páginas dedicadas por los pensadores al asunto (si exceptuamos a Platón y Schopenhauer) con el aluvión de libros, manuales y recetas sobre las técnicas sexuales más diversas que se exponen ante los impávidos ojos del consumidor moderno. Incluso ha surgido una pseudociencia, la sexología, asentada sobre métodos vulgares de investigación como los conocidos informes americanos. Claro está que este fenómeno no es únicamente el reflejo de un discurso narcisista. La banalización del sexo y el omnipresente papel que protagoniza en nuestra civilización (no sólo en sus ejemplos más procaces de vedettismo hortera, sino también en los amparados por la coartada esteticista) encierra un significado más profundo: son anuncio de una era crepuscular en la que los principios heroicos han sido sustituidos por los instintos del vientre. La sonrisa imbécil de la publicidad y el estruendo de los mass-media explican por sí mismos este estado de cosas. El mundo real es vacío, los ideales fracasan, y a Evola, consciente de todo esto, le queda la sublime protesta de combatir casi en solitario el pansexualismo freudiano y las nuevas religiones naturalistas de la carne.

¹ Las ideas fundamentales de Evola sobre la sexualidad están expuestas en su obra *Metafísica de sesso*. Edizioni Mediterranee. Roma, 1969. Existe una edición española, traducida por Manuel García Viñó en Ediciones Heliodoro, colección "La rama dorada". Madrid, 1981. (Nota: una edición más actual de esta obra puede encontrarse dentro de la colección SOPHIA PERENNIS, editor José J. de Olañeta).

El erotismo de este tiempo, nos dirá, se presenta como una excitación difusa y crónica que encuentra sus raíces en el prejuicio darwinista y en la antropología psicoanalítica, y que resulta eficaz para entender el hecho sexual en sus aspectos más groseros, pero que no permite descifrar el conjunto de factores afectivos y morales que, sobrepasando el terreno biológico, integran el amor sexual. Ni el instinto de la reproducción, el impulso genésico o el principio del placer nos facilitan la comprensión de esa magia elemental que empuja al hombre hacia la mujer y viceversa. Los enamorados tienen tan poco en cuenta el hedonismo como la idea aislada de la procreación. Esto no debe inducirnos a juzgar todo ars amandi como depravado y decadente. El debate esencial consiste en comprobar si en la experiencia erótica predomina la dimensión más profunda del alma, quedando subordinado el instinto al fin, o se impone la obsesión libertina del deseo. Por ello el sexo para Evola es ante todo imponderable destino: no se existe más que como hombre o como mujer (sin que sus certeros análisis sobre el andrógino y la homosexualidad supongan contradicción alguna con esta afirmación), y su inevitabilidad es subrayada con una especulación personal traída de las antiguas sabidurías de Oriente (la teoría de la polaridad de los sexos, ying/yang, entre los que se produce un campo de atracción magnética), dualismo que explica tanto el hechizo del amor como lo absurdo de la guerra entre lo masculino y lo femenino. Ambos extremos, viril y femenino, se complementan y realizan en su propia naturaleza, adquiriendo absoluta plenitud en el dulce abrazo conyugal. Es de este modo, si el amante no goza sólo para sí, y tiene presente la realidad del otro, cuando el sexo ejerce su función auténticamente liberadora.

La via regia que nos propone Julius Evola rompe los mecanismos sociales que se interponen entre la pasión y el objeto, y disipa el alumbrado artificial del gran teatro del mundo, suministrando la luz original del amor que ciega a la promiscuidad y nos descubre el verdadero rostro del mundo.

EL FASCISMO RUMANO Y LOS INTELLECTUALES, POR LA REVISTA Y LWEB "LE LIBRE PENSEUR"

Hemos traducido este artículo publicado por la revista y la web Le Libre Penseur. El artículo está escrito con una bajeza intelectual y moral extraordinaria. Para el autor, el hecho de haberse alineado con la Guardia de Hierro ya inhabilita definitivamente la actividad intelectual de los autores tratados. Ahorabien, el artículo tiene un elemento interesante que conecta con el contenido de este blog: explica a través de quien, Julius Evola entró en contacto con Corneliu Codreanu. La pieza de enlace era Mircea Eliade. En los próximos días publicaremos los textos de Evola en los que alude a su encuentro con el jefe de la Guardia de Hierro.

EL FASCISMO RUMANO Y LOS INTELLECTUALES: CÓMPLICES CON LAS MANOS LIMPIAS

La mayoría de los intelectuales rumanos ha sido cómplice de la ideología totalitaria de la Guardia de Hierro¹. En efecto, tal como subraya Norman Manea ² "se encuentra la mayor parte de estas ideas en la tradición del pensamiento conservador rumano. Y los grandes escritores rumanos del siglo XIX y XX se han hecho los vectores de estas ideas en el periodismo o la filosofía. Los nombres más grandes de la cultura rumana, tal como el poeta nacional Mihai Eminescu³, B.P. Hasdeu, Nicolae Iorga, Octavian Goga y más recientemente Eliade y su amigo. El brillante pensador y escritor Constantin Noica, han sido los portaestandartes de los movimientos de extrema derecha (...). Evidentemente, los escritos políticos de estos hombres no llamaban abiertamente a la muerte –aunque, algunos de sus textos nacionalistas, sus propuestas intolerantes y odiosas alcanzaron un nivel insoportable de violencia- pero, a buen seguro, incitaban a seguir las vías más oscuras".

Así, "en los pasillos de la universidad de Bucarest se oían los ecos de las canciones antisemitas mientras que en los anfiteatros, profesores "respetables" hablaban sobre los valores del oro y los valores de la sangre"⁴.

Cuatro intelectuales rumanos facilitaron, particularmente, el triste ejemplo de esta deriva: Ionescu, Eliade, Cioran y Noica.

Nao Ionescu (1890 – 1940). "Profesor adulado de la Facultad de filosofía de Bucarest, figura emblemática de la época juega un papel decisivo en el compromiso político de los espíritus más brillantes de la Joven Generación (...)

al lado de la Guardia de Hierro", tal como lo definió G. Liiceanu⁵. Habiendo estudiado en Munich, estuvo influenciado por los filósofos germánicos. De vuelta a Rumania se « puso a militar en favor del fascismo italiano y del nazismo alemán ⁶ y defenderá luego, en sus cursos, la primacía de la sangre y del suelo. Director de Cuvântul, importante diario de opinión, se aproxima en 1933 al Movimiento Legionario, propone en sus editoriales la necesidad de una revolución espiritual y se convierte en prácticamente su ideólogo apasionado. Bajo su influencia, el Movimiento Legionario "registra numerosas adhesiones entre los estudiantes, los profesores y las profesiones liberales"⁷. En cuanto a su antisemitismo, el testimonio del mismo Eliade lo explica: "Si los hijos de Sión sufren, es porque debe ser así", escribía Ionescu aportando las razones: los judíos habían rechazado ver en Jesús al Mesías. Sus sufrimientos a través de la historia atestiguan en cierto sentido el destino del pueblo judío, el cual, al haber habido rechazado conocer a Cristo, no podía ser admitido en la redención"⁸.

En abril de 1938, Ionescu es arrestado e internado en la Escuela de Agricultura de Mircurea-Ciucului, requisada como prisión. Transferido al hospital militar de Brasov, lo abandonará en diciembre de 1939 para morir de un paro cardíaco en marzo de 1940. En su entierro estará presente un destacamento de la Guardia de Hierro en uniforme de gala.

Mircea Eliade (1907 – 1986). Con él, historiador de las religiones de renombre mundial, tenemos un caso ejemplar, pues, contrariamente a lo que tenemos derecho de esperar de un intelectual de su nivel, durante muchos años ha intentado borrar en sus escritos autobiográficos su pasado político. Lo que autoriza E. Reichman a escribir: "Mircea Eliade, tras la derrota alemana hasta su desaparición en 1986, camufla de manera hábil sus simpatías. Las hace públicas en sus memorias póstumas, lamentando, con la boca pequeña, los excesos de sus antiguos amigos"⁹.

Eliade nació en Bucarest donde emprende estudios en la Facultad de Filosofía y Letras hasta la obtención de su licenciatura en 1928 (su memoria trata de "La filosofía italiana de Ficino a Giordano Bruno). Para el período entre 1929 a 1931 en la India. Regresa al país, obteniendo en 1932 el doctorado en filosofía con una tesis sobre el yoga y entra en la enseñanza universitaria al año siguiente. Para él 1933 es también el año de su « conversión » al « rumanismo », sobre las huellas y bajo la influencia de N. Ionescu, su maestro: "Nosotros, los discípulos y sus colaboradores, éramos solidarios de las concepciones y opiniones políticas del profesor", escribirá más tarde¹⁰.

Miembros del nido legionario "Axa" (Eje) de Bucarest que tenía como fin reunir a las personalidades de la cultura de la capital, se convertirá en su dirigente. Es

1 Ver e Libre Penseur de septembre dernier

2 Págs 104-105

3 En sus poemas, recientemente reeditados expresa amenudo violentos sentimientos xenófobos y antisemitas.

4 Mihail Sebastian, Journal, Paris 1998 (pag. 7 del prefacio).

5 Pag. 29

6 N. Manea, p. 91

7 Mircea Eliade, Mémoires I, Paris 1980, p. 428.

8 Ibidem, p. 396.

9 L'insomnie du Danube, Paris 1992, p. 223.

10 Cité in C.Mutti, p. 95.

con esta función que se encontrará con Julius Evola¹¹, llegado en 1938 a Bucarest para entrevistarse con Codreanu¹². El año precedente, había sido elegido diputado en la lista legionaria. Eliade es también detenido en junio de 1938 a causa de su actividad periodística, políticamente comprometida. Pasará las primeras seis semanas de detención en los locales de la Seguridad General, siendo internado igualmente en el campo de Miercurea-Ciucului donde se encontrará con su turbulento maestro Ionescu; la mayoría de internados estaba formada por sacerdotes ortodoxos e intelectuales. Eliade seguirá internado hasta octubre de 1938, cuando será enviado al sanatorio de Moroni de donde saldrá un mes después. Había rechazado la propuesta de A. Calinescu de desvincularse del Movimiento Legionario a fin de adelantar la fecha de su liberación.

En 1940, es nombrado agregado cultural en Londres y al año siguiente, en Lisboa de donde propondrá como modelo para el dictador rumano Antonescu... a Oliveira Salazar; escribirá incluso en 1942 un libro sobre el dictador portugués. A finales de la guerra "Eliade no vuelve ya a Rumania. En Occidente, su imagen de anticomunista le ha protegido sin duda durante cierto tiempo de las cuestiones más indiscretas sobre sus amistades fascistas. Se termina a pesar de todo por plantear las cuestiones"¹³. En 1945, en efecto, se establecerá, como si nada hubiera ocurrido, en París donde enseñará incluso en la Sorbonne. Naturalizado francés, se instala en 1958 en Chicago donde morirá en 1986, tras haber continuado sin problemas su enseñanza universitaria y obtenido varios doctorados honoris causa.

Es a uno de sus estudiantes americanos, Mac Linscott Ricketts, a quien debemos la publicación de dos volúmenes de documentos sobre él. En su conclusión¹⁴, el autor debe reconocer que "los ideales de la Legión eran los mismos que aquellos de los que Eliade se reclamaba (...) En cuanto a la misión de Rumania, considera que está encarnada en el programa de la legión (...). Eliade hablaba de una nueva aristocracia constituida por la Legion (...). No existe sombra de dudas de que en la época contaba firmemente con el triunfo del movimiento legionario (...) De importación extranjera, la democracia hacía referencia a dato que no son puramente rumanos, con abstracciones como los derechos del individuo, los derechos de las minorías, la libertad de opinión política. Todo esto, dice Eliade, no está en el corazón del problema rumano".

Un pequeño florilegio del pensamiento del Eliade se impone:

11 Como Evola, Eliade y "todos los representantes del pensamiento tradicional (...), no alimentaban esperanza en la renovación cósmica o social antes de la desintegración del mundo moderno, pensando, como algunos entre ellos (...) que era posible contener esta desintegración sosteniendo movimientos políticos o metapolíticos de revuelta contra el mundo moderno" (C.Mutti, p. 27-28 : introducción de Philippe Baillet que ha traducido la obra del italiano).

12 "Es exacto que Mircea Eliade ha formado parte de la Guardia de Hierro, hasta el punto de que a través suyo tomé contacto con el jefe de ésta, Codranu en Bucarest en 1936 (en realidad, marzo de 1938): pero Eliade no ama, por razones comprensibles que le sea recordado su pasado", escribirá J. Evola (carta del 29 de julio de 1971 a G. Cannizzo, director de *Vie della Tradizione* (Palermo), citada en C.Mutti, p. 80).

13 N. Manea, p. 99 bis Mircea Eliade.

14 Ibidem, p. 105-106

"En mi opinión, escribía en 1936, no hay ningún interés en saber si Mussolini es o no un tirano. Para mí, pues, lo que ocurrirá en Rumania tras la liquidación de la democracia me parece sin consistencia. Que Rumania abandone la democracia, se convierta en un Estado fuerte, armado, consciente de su poder y de su destino"¹⁵.

"En el nombre de la Rumania milenaria, que durará hasta el Apocalipsis, las reformas sociales serán realizadas con una brutalidad terrible, todas las provincias invadidas por extranjeros serán enteramente reconquistadas, todos los traidores serán castigados, el mito de nuestro Estado se extenderá en todo el país y las noticias de nuestro poder desborden las fronteras " (en *Vremea* del 18 diciembre de 1937).

"De los que han sufrido tanto, humillados durante siglos por los húngaros, luego por los búlgaros -el pueblo más imbécil que jamás haya existido-, de estos jefes políticos de la Transilvania heroica y mártir, esperamos una Rumania nacionalista, fanatizada, patrota, en armas, fuerte, implacable, vengadora" (en *Cuvintul*, el 21 de enero de 1938).

"¿Es que la raza rumana podrá poner fin a una vida agotadora por la miseria y por la sífilis, invadida por judíos y debilitada por extranjeros? (...). La revolución legionaria debe alcanzar el fin supremo: la redención de la raza" (en *Buna Vestire* del 17 diciembre de 1937).

Tras haber escrito tan hermosas frases, Eliade actuó también: " Por ejemplo, es un hecho a partir de ahora notorio que en 1940, cuando supo que el estudiante comunista Gogu Radulescu (...), había sido detenido en el Cuartel General de la Legión, y luego golpeado con cuerdas trenzadas, Eliade no se contentó con aprobar con placer este "castigo" bárbaro, sino que añadió que, por su parte, le habría arrancado los ojos"¹⁶.

Emil Cioran (1911 – 1995) n.d.l.r ver también el *Libre Penseur* n° 75 correspondiente a diciembre de 1992. Filósofo y ensayista conocido. Hijo de un sacerdote ortodoxo, había nacido en Transilvania. Tras estudiar en el Liceo de Sibiu, se inscribe en 1928 en la Facultad de Letras de Bucarest donde obtiene una licenciatura en 1932. Al año siguiente, parte hacia Berlín y durante su estancia de casi dos años en Alemania que le lleva también a Munich y Dresde, es bastante más que un oscuro becario. Envía, en efecto, una quincena de artículos al bimensual de extrema-derecha *Vremea*. En el aparecido el 29 de abril de 1934, consagrado a Rumania frente al extranjero, podemos leer: "Ya que nuestra cultura no es más que pura aspiración, ya que nos es rechazada toda espiritualidad, tengamos al menos la explosión primitiva de vida, un impulso bárbaro de afirmación, un culto de poder, un frenesí y una violencia de instintos". Los miembros de la Guardia de Hierro no tendrán más que tomarle la palabra. Y el 15 de julio siguiente, Cioran escribirá también: « No hay hombre político en el mundo de hoy que me inspire más simpatía y admiración que Hitler (pues) el mérito de Hitler es haber sabido derribar el espíritu crítico de toda una nación".

15 *ibidem*, p. 106

16 Cf : N. Manea, p. 112

Así, de regreso a Rumanía en 1935, “se muestra como muy contaminado”¹⁷. Es lo menos que puede decirse. Enseña filosofía en el liceo de Brasov durante el año escolar 1935–1936 y hacia el fin de este último año publica su libro «mal-dito» Schimbarea la fata a Romaniei (Transfiguración de Rumania) “algunos de cuyos fragmentos (elimindos en las ediciones de postguerra) son propiamente aterradores”¹⁸. Por ejemplo: “Rumania tiene necesidad de una exaltación (...) No puedo amar más que una Rumania en pleno delirio » y, en su delirio, reprocha incluso a la Iglesia ortodoxa rumana su “falta de intolerancia”.

En 1937, Cioran se instala en París como becario del Institut Français de Bucarest (un estatuto que podrá mantener hasta 1944) donde manifiesta su simpatía por Jacques Doriot y su partido.

Entre 1937 y 1944, se produce un episodio significativo: de regreso, pasa algún tiempo en Bucarest y aprovecha para hablar, en noviembre de 1940, en la radio rumana, de Codreanu como de aquel que “ha insuflado el honor a una nación de esclavos”. Tras el golpe frustrado de enero de 1941, huye a Francia donde, antes del ascenso al poder de Antonescu, ocupará (apenas dos o tres meses) una plaza en el servicio cultural de la legación rumana en Vichy¹⁹. Había obtenido este empleo en otoño de 1940, probablemente gracias al apoyo del nuevo jefe de la Guardia de hierro, Horia Sima. Sus simpatías fascistas persisten: en efecto, ha animado a la « Guarnición rumana » de París (una cincuentena de miembros) y escribe, probablemente, el prefacio de un opúsculo a la gloria de Codreanu, publicado en París en 1943.

No es más que a partir de 1946 cuando Ciorán « se ha desvinculado completamente de sus compromisos políticos anteriores”²⁰. Se trata sin embargo, de cartas privadas, pues, como precisa el mismo P. Bollon²¹: “El hecho es que Cifran no quiso jamás volver explícitamente sobre este error”.

Constantin Noica (1912 – 1987). Estudios de filosofía en la Universidad de Bucarest (igualmente educado por Nae Ionescu), luego, desde 1931, estancias en Berlín y París. Había profetizado en 1938, en Vremea del 30 de enero, que “nuestros amigos judíos deberán sufrir a causa del Movimiento Legionario”. Esta posición cínica le llevará de manera natural, tras haberse afiliado a la Guardia de Hierro en 1938, a asumir el cargo de redactor en jefe de la revista del movimiento Buna Vestire, desde septiembre de 1940.

Tras permanecer en Rumania será condenado a varios años de prisión por el régimen socialistas tras la guerra. Es el único de los « tres mosqueteros » en haber pagado sus errores. Delirios políticos y religiosos.

17 G. Liicean, p. 35

18 P. Bollon, p. 26-27

19 Incluso si la comparación no es obligatoriamente cierta, es útil recordar que Eugène Ionesco ha trabajado igualmente en la Legation Rumana de Vichy de 1942 a 1944, como agregado de prensa primero, luego como agregado cultural

20 P. Bollon, p. 293, nota 195

21 Pag. 28

Es incontestable que todos estos intelectuales (y otros muchos más) han mantenido en sus tomas de posición públicas, el misticismo criminal de la Guardia de Hierro.

Las citas que siguen demostrarán los lazos estrechos que los fascistas rumanos han tenido con la religión.

“Para Codreanu el Movimiento Legionario no constituye un fenómeno político, era de esencia ética y religiosa”²².

“Tenemos una religión, somos servidores de una fe”²³.

“Nae Ionescu compara el manual de las instrucciones legionarias con los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, en tanto que el movimiento legionario es una escuela espiritual”²⁴.

“Este sacrificio que es la realidad que arranca a nuestra personalidad la cáscara de la indiferencia ante las cosas divinas y, transformando en herida viviente (...), nos pone en comunión inmediata con la Divinidad”²⁵.

“Los grupos legionarios, parados en alguna parte o en marcha, repetían sin cesar un canto religiosos que no tenía más que una sola frase: “Dios está con nosotros; comprended, pueblos, y someteros, pues Dios está con nosotros”²⁶.

« Las misas, los óbitos (misas de aniversario de los fallecimientos), los grandes ayunos, las plegarias constituían buena parte de las actividades de los legionarios encarcelados. Y la más patética ironía de esta primavera de 1938, es que el hundimiento del único movimiento político rumano que tomaba en serio al cristianismo y a la Iglesia, ha empezado bajo la autoridad del patriarca Miron (jefe de gobierno”²⁷.

“En el campo, en la tarde, la oración colectiva acababa sobre con un impresionante « Dios con nosotros », cantado por trescientas voces. En el último iso se encontraba una habitación reservada para la oración permanente. Durante una hora, de día y de noche, un detenido oraba y leía la Biblia”²⁸.

“El mismo Codreanu afirmaba actuar en nombre del arcángel San Miguel, a partir de las revelaciones que recibía de él”²⁹.

22 M.Eliade, p. 35

23 Ion Mota citado en C. Mutti, p. 15

24 C. Mutti, p. 15-16

25 Ion Mota cité in C. Muttin, p. 16

26 Faust Bradesco citado M. Mutti, p. 24

27 M.Eliade, p. 35

28 Ibidem, p. 39

29 Philippe Baillet en C. Mutti, p. 22

“El servicio religioso (...) precedía inevitablemente a las asambleas legionarias”³⁰.

“El Movimiento Legionario es un fenómeno que hunde la mayor parte de sus raíces en el cristianismo oriental”³¹.

“El Movimiento Legionario ha nacido bajo el signo del Arcángel San Miguel y vencerá por la gracia divina (...); la revolución legionaria (...) es espiritual y cristiana”³².

“Nae Ionescu opone un cristianismo áspero, asocial (...), exclusivamente teocéntrico, cuya norma única era el amor de Dios; frente a esto, el amor al prójimo aparecía solamente como una desviación occidental”³³.

“ En Roumanie, Corneliu Codreanu dirigía a sus legionarios discursos llenos de una poesía ruda, llamaba al sacrificio, al honor, a la disciplina, reclamaba este estado de iluminación colectiva que se encuentra siempre en las grandes experiencias religiosas que llamaba “estado de ecumenismo nacional” y creaba el movimiento original, monástico y militar de la Guardia de Hierro”³⁴.

“El Movimiento Legionario tenía abiertamente una estructura y una vocación de secta mística y no de movimiento político. Era (...) lo que me repitió Puiu Cărcianu en nuestras largas conversaciones, cuando afirmaba que el fin supremo del Movimiento no era ni siquiera la redención individual mediante un martirio, sino la resurrección de la nación adquirida gracias a una saturación de torturas y de sacrificios sangrientos”³⁵.

Tras esto, nos sentimos con el derecho de concluir que nunca la máxima según la cual hay muertos que matan, ha encontrado una confirmación tan pesada como en el caso de la deriva de numerosos intelectuales rumanos de las entreguerras.

Bibliographie:

Bollon Patrice, Cioran l’hérétique, Paris 1997

Eliade Mircea, Mémoires II (1937-1960) “ Les moissons du solstice ”, Paris 1988.

Jesi Furio, Cultura di destra, Milan 1979

Liiceanu Gabriel, Itinéraires d’une vie : E.M. Cioran, Paris 1995

Manea Norman, “ Mircea Eliade et la Garde de Fer ” in les Temps modernes, Paris, avril 1992

Mutti Claudio, Les Plumes de l’Archange, Chalon-Sur-Saône 1993.

30 Nicholas Nagy-Talavera, The Green Shirts and the Others, Stanford 1971, p. 247

31 Philippe Baillet en C. Mutti, p. 31

32 Mircea Eliade en Buna Vestire del 17 de diciembre 1937.

33 Mircea Vulcanescu en C. Mutti, p. 63

34 Robert Brasillach, Morceaux choisis, Genève 1949, p. 122.

35 M. Eliade, p. 40

Sur Nae Ionescu, une biographie (auteur Mircea Vulcanescu) est parue à Bucarest en 1992.

Manea Norman, “ Mircea Eliade et la Garde de Fer ” in les Temps modernes, Paris, avril 1992

Mutti Claudio, Les Plumes de l’Archange, Chalon-Sur-Saône 1993.

Sur Nae Ionescu, une biographie (auteur Mircea Vulcanescu) est parue à Bucarest en 1992.

© *Por el texto Claude Cantina*

© *Publicado en Le Libre Penseur - Administrador aderam@worldcom.ch*

© *Por la traducción del francés, Ernesto Milá.*

PENSAMIENTO DE JULIUS EVOLA EN BRASIL, POR CÉSAR RANQUENAT JR

El autor de este artículo, César Ranquenat Jr nos lo ha remitido con permiso de publicación y traducción. La obra de Julius Evola en Brasil es solamente conocida por pequeñas minorías y en la actualidad solamente el mercado brasileño dispone de una obra editada de Evola, debiendo nutrirse de otras obras publicadas en Portugal. A pesar de todo existe cierto interés de Evola en determinados círculos y algunos trabajos demuestran que, al menos una parte de su obra ha sido leída (aunque, probablemente, no muy bien entendida, especialmente por sectores neo-paganos u ocultistas.

EL PENSAMIENTO DE JULIUS EVOLA EN BRASIL

Procuraremos demostrar en este artículo, la presencia del pensamiento de Julius Evola en tierras brasileñas. Para este fin, mencionaremos artículos, libros, revistas y webs donde se hace alguna referencia al pensador italiano. En un segundo momento expondremos de forma sucinta el análisis de algunos grupos “alternativos” sobre la figura y la obra de J. Evola.

Un rápido panorama de la vida intelectual en el Brasil actual

En Brasil se constata algo que no es muy diferente de lo que ocurre en otros países latino-americanos: la hegemonía intelectual de la izquierda progresista. Gran parte de las universidades (especialmente en las áreas de las Ciencias Sociales, la Historia, Filosofía y Letras), de los centros de investigación, de las revistas y los periódicos, las cadenas de televisión y radio las editoriales, están bajo el control directo de los “intelectuales” vindicados a las diversas corrientes de pensamiento izquierdista. Son pocas las voces que se yerguen, en este país, contra el monopolio cultural progresista. Para empeorar aún más la situación, el gobierno está en manos de un partido de izquierdas, el PT (Partido dos Trabalhadores). No existe en el país, un partido político de “derechas” como expresión nacional y una única revista cultural que defienda los principios intelectuales que se oponían al discurso izquierdista gramsciano. Ante escuadro, corrientes de pensamiento e intelectuales anti-progresistas, carecen de voz y son prácticamente desconocidos. Los estudiantes universitarios en el campo de las llamadas Humanidades, conocen a Bourdieu, Foucault, Derrida, Gramsci, Marx, Habermas et cetera, pero desconocen absolutamente quienes fueron Eric Voegelin, Carl Schmitt, Joseph de Maistre, Marcel de Corte, Oswald Spengler, Ernst Jünger, René Guénon, Fritjof Schuon y demás. Si estos pensadores “conservadores” son prácticamente desconocidos en las universidades brasileñas ¡qué decir de Julius Evola, que fue el crítico más radical de la modernidad, del progresismo y del racionalismo ilustrado!

La presencia de J. Evola en libros, revistas, diario y en Internet

En la actualidad un solo libro de Evola fue editado en Brasil, se trata de “El Misterio del Grial” que fue publicado por la editora Pensamento en 1986. Esta misma editora publicó dos libros de René Guénon –“La Gran Triada” y “Los Símbolos de la ciencia sagrada”- y de Fritjof Schuon –“El esoterismo como principio y como camino”-. La editorial en cuestión esta especializada en la publicación de libros sobre esoterismo, ocultismo y religiones. Cabe aquí resaltar que “El Misterio del Grial” ya había sido editado en lengua portuguesa por la editorial Vega de Portugal en 1978. Esta misma editora portuguesa publicó en 1993 “Metafísica del Sexo”. Otros dos libros de Evola fueron editados en Portugal, “Revuelta contra el mundo moderno” en 1989, por la Editorial Dom Quixote, en una colección titulada Tradição-Biblioteca de Esoterismo e Estudos Tradicionais y “La Tradición Hermética” por las Edições 70, en 1979. La edición portuguesa de “Revuelta contra el mundo moderno”, seguida por una breve nota sobre la vida de Julius Evola y la obra de este autor en Portugal, realizada por Rafael Gomes Filipe que afirma “Una obra de Antônio Marques Bessa, “Ensaio sobre o fim da nossa idade” (Edições do Templo, 1978) acusa cierta similitud con el pensamiento evoliano, siendo incluso este autor citado en un epígrafe. También Antônio Quadros se ha referido con frecuencia a los trabajos de Evola, especialmente en Portugal: “Razão e Mistério” y en “Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista - volume 2º[...]”.

En el año 2000 la editora portuguesa Hugin publicó una pequeña biografía de Evola, escrita por el francés Jean-Paul Lippi, autor de un estudio titulado “Julius Evola, métaphysicien et penseur politique”. Hago esta rápida exposición sobre los libros de Evola en Portugal, dado que muchos brasileños tomaron contacto con este autor a través de las traducciones portuguesas.

Es bastante probable que la primera referencia a Julius Evola en un libro en Brasil haya sido hecha por Fernando Guedes Galvão, traductor e introductor de René Guénon en este país y mantuvo con él una larga correspondencia. Guedes Galvão tradujo en 1948 para la Editorial Martins Fontes “La crisis del mundo moderno”. La edición traducida por Guedes Galvão posee un interesante apéndice donde se hace una exposición sintética de las principales obras de René Guénon. En un determinado momento, el traductor del metafísico francés trata sobre la campaña de silencio realizada en torno a la obra de Guénon y citando a Evola dice: “J. Evola se expresa así: “Guénon es combatido en Francia por todos los medios y formas; incluso intentan hacer desaparecer sus libros de la circulación”.

No hay duda de que René Guénon es más conocido que Julius Evola en tierras brasileñas. La razón está ligada a la consideración aparente pero positiva que el metafísico francés tuvo hacia el catolicismo.

El IRGET (Instituto René Guénon de Estudos Tradicionais) fundado en 1984, en São Paulo, por el periodista Luiz Pontual se dedica al estudio de la obra de René Guénon, tal como declara la Web¹ de este instituto. Es interesante señalar que Luiz Pontual es también un admirador de la obra evoliana, reconociendo su radi-

1 <http://www.renegenon.net/oainstitutoindex.html>

cal oposición al mundo moderno. Por ello en la web del IRGET, Pontual afirma: "Partidarios de Evola, por otro lado, nos censuran por el nivel en el que colocamos a Guénon. E estos les remitimos al propio Evola que en sus libros registró, más de una vez, el orgullo de ser un Kshatrya (poder temporal) reconociendo en Guénon a un Brâmane (autoridad espiritual). Estos dispensa de mayores explicaciones." Pontual demuestra no conocer la obra de Evola en profundidad, pues el pensador italiano afirma que en tiempos primordiales, en la Edad de Oro, no había separación entre autoridad espiritual y poder temporal. La figura de la realeza sagrada, del rey-sacerdote, del pontifex, del emperador divino en las civilizaciones tradicionales atestigua la presencia de una autoridad superior a la casta sacerdotal y a la casta guerrera.

El periodista y filósofo Olavo de Carvalho, en su web menciona el libro de Evola "La Tradición Hermética", como uno de los grandes libros que formó su visión del mundo. Olavo de Carvalho es un intelectual que escribe diversos artículos en periódicos y revistas, donde expresa su revuelta ante la hegemonía intelectual izquierdista. Su pensamiento tiene cierta influencia en algunos grupos conservadores brasileños. El libro "Jardim das Aflições", escrito por O. de Carvalho en 2000, hace una interesante referencia a Evola: "No deja de ser interesante que la disputa de prioridad espiritual entre las castas secerdotal y real se reproduzca, en la escala discreta que conviene al caso, entre los dos mayores escritores esotéricos del siglo XX: René Guénon y Julius Evola." O. de Carvalho es un estudioso de Guénon y de otros autores tradicionalistas. En este libro trata, entre otras cuestiones, sobre la relación entre la autoridad espiritual y el poder temporal.

La Editorial "Revisão", dedicada a publicar libros revisionistas favorables al nazismo, publicó en el año 1996 un curioso libro titulado "O elo secreto" de Hélio Oliveira. El libro intenta demostrar que son las fuerzas ocultas las que conducen la Historia. La tesis central del autor es que detrás de todo está la acción del judaísmo y la masonería. Esta tendencia reduccionista, evidentemente, le impide percibir que precisamente el judaísmo y la masonería moderna son instrumento de las fuerzas superiores. Pero lo que nos interesa es la cita que Hélio Oliveira hace de Evola, al tratar sobre "Los Protocolos de los Sabios de Sión". El autor afirma: "Algunos escritores judíos se manifestaron sobre la fidelidad del libro. Para Julius Evola "ningún libro del mundo fue objeto de semejante boycott como "Los Protocolos de los Sabios de Sión. Puede decirse sin esfuerzo, que aunque sean falsos y sus autores agentes provocadores, en ellos se reflejan las ideas típicas de la ley y del espíritu de Israel." La cita de Evola es auténtica, lo que no es cierto es la afirmación de Hélio Oliveira de que su autor sea judío...

Es preciso destacar aquí, el libro del historiador norteamericano Nicolas Clarke "O Sol Negro" publicado por la Editora Mdras en 2004. El libro de este historiador trata de las relaciones entre el nazismo y el ocultismo y trata la influencia de algunos pensadores "malditos" en la formación de grupos neonazistas o neofascistas. El autor dedica un capítulo entero a Julius Evola. En este capítulo, Clarke procura sintetizar los aspectos principales del pensamiento evoliano. Además de Evola, hay otros capítulos dedicados a Savitri Devi, Miguel Serrano y Francis Parker Yockey. La síntesis hecha por Clarke es razonable, mientras el autor insiste en resaltar el carácter pagano y anticristiano de J. Evola. El libro tuvo algún éxito entre los grupos neopaganos brasileños.

La antropóloga Denise Maldi, ya fallecida, escribió un artículo para la Revista de Antropología en 1997, en el que cita a Evola en diversos momentos. El artículo se titula "De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX" y aborda la cuestión de la territorialidad y de la frontera en cuanto categorías culturales. Al tratar sobre el concepto de nacionalidad se remite a Evola citando un fragmento de "Revolta do Mundo Moderno": "La Edad Media conoció nacionalidades, no nacionalismos. La nacionalidad es un dato natural, que circunscribe un cierto número de cualidades elementales comunes, de cualidades que mantienen tanto en la diferenciación como en la participación jerárquica y que no se oponen de manera alguna". Al final del artículo la antropóloga se refiere especialmente a Evola: "En este sentido, el proyecto de construcción del Estado (la autora trata sobre el Estado-Nación moderno) implicó también una antinomia en relación a la diversas en moldes completamente distintos del proyecto colonizador, en el que la naturalidad cedió lugar a la nacionalidad y el ethnos cedió ante el demos, conforme demostró Julius Evola (1989). Esto significa la superación de la diversidad en el interior de la ideología del Estado y la homogeneización de las diferencias étnicas en favor de la unidad jurídica y de la ciudadanía." La antropóloga quiere mostrar que el Estado Nacional moderno es una construcción artificial, anti-natural, y que el nacionalismo es un producto de la modernidad, apoyándose en la distinción que Evola traza en "Revuelta contra el mundo moderno" entre el principio de las nacionalidades, de origen medieval y el nacionalismo moderno.

El 14 de mayo de 1995, el Jornal Folha de São Paulo, uno de los mayores diarios del país, publicó un artículo del escritor Umberto Eco, con el título de "La nebulosa fascista". El famoso escritor italiano procuró elaborar un conjunto de rasgos de lo que llamó "de los protofascismo al Fascismo Eterno". Entre los rasgos dibujados por Eco figura el culto a la tradición y al tradicionalismo. Sobre esto escribe: "Basta dar una ojeada a los patronos de cualquier movimiento fascista para encontrar a los grandes pensadores tradicionalistas. La gnosis nazi se nutría de elementos tradicionalistas, sincréticos y ocultos. La fuente teórica más importante de la nueva derecha italiana, Julius Evola, fundió el Santo Graal y los Protocolos de los Sabios de Sión, alquimia y Sacro Imperio Romano-Germánico". La oposición de Eco al pensamiento de Evola es evidente. El escritor italiano no conoce las críticas de Julius Evola al Fascismo² en libros como "El fascismo visto desde la derecha - Notas sobre el Tercer Reich". En estos libros, J. Evola muestra los aspectos anti-tradicionales del fascismo italiano y del nacional-socialismo alemán, como el culto al jefe, o el populismo, o el nacionalismo, o el racismo biológico etc. En relación con la Nueva Derecha italiana, esta se nutre solamente de algunos aspectos de la obra de Evola. En todo caso el artículo de Eco, fue muy leído por la intelligentsia brasileña, aunque apenas sirvió para otra cosa que para denigrar la imagen de Evola y deformar la naturaleza de su pensamiento.

Más recientemente, el 26 de diciembre de 2003, el historiador de la UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Francisco Carlos Teixeira da Silva, muy conocido en medios académicos, publicó un pequeño artículo en el Jornal do Brasil, uno de los más importantes del país, con el nombre de "Estadista ou pastor de almas". El artículo en cuestión tiene como objetivo manchar la figura

² Ver "Más allá del fascismo", Ediciones Heracles -, 2ª edição, 2006, con introducción del Profesor Marcos Ghio do Centro de Estudos Evolianos de Argentina.

del Papa Pio XII. El historiador argumenta que Pío XII, calló ante el holocausto y era en el fondo un filomazi. Al final del artículo declara: "Desde el punto de vista puramente teológico y filosófico, los fascismo (alemán o italiano, poco importa) son absolutamente incompatibles con el cristianismo. La base racial y el culto a la violencia chocan inevitablemente con la solidaridad cristiana, hecho constantemente mencionado por los ideólogos fascista, como Julius Evola o Alfred Rosenberg, que consideraban el cristianismo como una religión montada por mendigos, prostitutas y esclavos." Habría que añadir que Julius Evola, jamás fue ideólogo del fascismo, en ningún momento formó parte del partido fascista e incluso escribió diversos textos en los que se opone claramente a algunos aspectos del fascismo. En 1930, Evola escribió en la Revista La Torre, de nítida orientación tradicionalista. La revista tuvo apenas cinco meses de vida y fue prohibida por orden de algunos elementos del gobierno fascista que no coincidían con las críticas de la Revista La Torre al fascismo. En segundo lugar, Evola jamás se refirió al cristianismo de la forma como quiere ver el historiador Francisco Teixeira. Si bien es verdad que Alfred Rosenberg, en su obra "El mito del Siglo XX" se opone radicalmente a la tradición católico-cristiana sociando esta al universalismo y al judaísmo, y defendiendo una nueva religión de sangre y de raza, Evola no pensaba de la misma forma. El barón J. Evola, establecía una distinción entre el mero cristianismo de los orígenes, que conformaba una espiritualidad lunar, sacerdotal y el catolicismo. En este reconocía algunos aspectos positivos y superiores. De acuerdo con J. Evola la tradición católica romana habría sufrido el infljo de la tradición céltica, nórdico-germánica, romana y griega.

La opinión de los tradicionalistas católicos, los "peremñialistas" y la influencia de Evola en círculos neo-paganos

Evola es poco conocido en los medios tradicionalistas católicos de Brasil que se agrupan en torno a organizaciones como la Asociación Cultural Monfort, dirigida por el profesor Orlando Fidelli, la TFP (Tradição, Família e Propriedade), fundada por Plínio Corrêa de Oliveira, la fraternidad San Pío Pio X y el grupo "Permanencia" de Rio de Janeiro, dirigido por Dom Lourenço Fleichman. En una conversación personal que mantuve con el príncipe Dom Bertrand de Orléans e Bragança, heredero de la familia imperial brasileña, ligado a TFP, el dirigente del grupo promonárquico que defiende el retorno del sistema monárquico a Brasil, afirmó: "El problema de Evola es que es ocultista y esoterista". Esta opinión la comparte Orlando Fedelli, de la Asociación Montfort que llega más lejos afirmando que se trata de un pensador gnóstico. En realidad, los miembros de estas organizaciones no conocen el pensamiento evoliano, y jamás han leído ni un libro ni un artículo de Evola. Sistemáticamente, todo pensador que destaca la relevancia de otras tradiciones metafísicas, es tachado por estos grupos como gnóstico, lo que muestra el sectarismo y el exclusivismo de estas organizaciones, incapaces de comprender la "unidad trascendente de las religiones".

En relación a los "peremñialistas" brasileños, estudiosos y seguidores de la "philosophia perennis", que Evola denominó Tradicionalismo Integral. Formado por pensadores como Guénon, Schuon, Ananda Coomaraswamy, Martin Lings, Titus Burckhardt expresan una mayor simpatía por Evola. Para el profesor de Filosofía Murilo Cardoso de Castro, investigador y difusor de la escuela "peremñialista" en

Brasil por medio de una excelente Web³, Julius Evola puede ser definido como un autor "peremñialista". Murilo Castro considera al pensador italiano, como un estudioso de la "Tradición primordial", un "buscador de la verdad". En su Web ofrece diversos textos de Evola en italiano, español, francés e inglés, indicando también otras ebs ue tratan sobre Julius Evola. Entre tanto, el principal difusor e investigador de los autores peremñialistas en Brasil, es periodista y licenciado en Historia, Mateus Soares de Azevedo especialista en Frijof Schuon, y autor de algunos libros sobre el tema y traductor de algunas obras de Schuon, así como de un libro de Martins Lings y otro de Rama Coomaraswamy, no hace referencia a Evola. El referido periodista jamás ha mencionado a Evola en sus escritos, lo cual es bastante extraño. Considera a Guénon como "pai" [equivalente a obispo] de la escuela "peremñialista", pero muestra una mayor simpatía por Schuon, considerando a este como superior al metafísico francés.

En determinados grupos ocultistas, neoapaganos y seguidores del hitlerismo mágico de Miguel Serrano la figura y la obra de Evola ha despertado un mayor interés. La traducción de la obra de Nicolas Clarke "O Sol Negro", tuvo un gran impacto entre estos grupos, que así tomaron contacto con el pensamiento de Evola. Por otro lado, algunos seguidores de Miguel Serrano en el Sur de Brasil, demuestran cierto interés por Evola, debido a las distintas referencias que este escritor chileno hace del pensador italiano. Por medio de las obras de Serrano y de Clarke, estos grupos identifican a Julius Evola como un ocultista, un defensor del paganismo y un enemigo del cristianismo. Esta visión distorsionada del pensamiento evoliano, ha colaborado en crear una mayor función sobre el contenido de la obra de Evola en Brasil. Los artículos de Evola "L'equivoco del "nuovo paganesimo" (1936) y "Hitler e le società secrete" (1971) y su libro "Máscara y Rostro del espiritualismo contemporáneo", publicado en el año 2003 por las ediciones Heracles, demuestran el aspecto contra-tradicional de los grupos ocultistas, neopaganos y espiritualistas que pululas en la sociedad moderna. Si estos textos fueran leídos y estudiados por tales grupos sería posible deshacer esta imagen de Evola sería deshecha. La verdad es que pocos "neo-paganos" conocen las principales obras de Evola.

A modo de conclusión podemos afirmar que el pensamiento de Evola es poquísimamente conocido en Brasil. La única obra publicada de este pensador, "El Misterio del Grial", se encuentra fuera de circulación. La intelligentsia brasileña desconoce la obra de Evola. El contacto con el pensamiento de Evola es un efecto del esfuerzo individual de unos pocos que perciben en el maestro italiano y en su monumental obra un conjunto de orientaciones fundamentales para que un tipo humano diferenciado –el hombre tradicional- pueda mantenerse en pie entre las ruinas de esta civilización decadente.

Cesar Ranquetat Jr - Email: franquetat@yahoo.com.br

(c) Por el texto Cesar Ranquetat Jr

(c) Por la traducción del portugués, r Ernesto Milà

³ www.sophia.bem-vindo.net

CUANDO BENEDETTO CROCE "ESPONSORIZABA" A EVOLA, POR ALESSANDRO BARBERA

Se suele creer que Evola era un individuo aislado en la Italia de su tiempo. No era así. No solamente pudo relacionarse con las más altas instancias italianas y alemanas de la época, sino que además, logró el respeto de los medios intelectuales y culturales italianos que, aún sin compartir sus opiniones consideraban que sus trabajos estaban realizados con un alto rigor intelectual. Uno de los filósofos cuyo apoyo obtuvo fue Benedetto Croce quien lo introdujo en las Ediciones Laterza. Este artículo de Alessandro Barbera que apareció inicialmente en "L'Italia" y, posteriormente, en la revista belga "Vouloir" así lo demuestra.

CUANDO BENEDETTO CROCE "ESPONSORIZABA" A EVOLA...

El filósofo liberal y antifascista ha jugado un papel extraño, como "protector" de Evola. Alessandro Barbera nos cuenta la historia inédita de una relación que nadie sospechaba...

Julius Evola y Benedetto Croce. En apariencia, se trata de dos pensadores muy alejados uno de otro. Sin embargo, en cierto período de su existencia, han estado en contacto. Y no se trató de un episodio efímero sino de un lazo de larga duración, extendiéndose durante casi un decenio de 1925 a 1933. Para ser más precisos, digamos que Croce, en esta relación, ha representado el papel de "protector" y Evola, el de "protegido". Esta relación empezaba cuando Evola entra en el prestigioso areópago de autores de la Editorial Laterza de Bari.

En los años 30, Evola había publicado varias obras en Laterza Laterza, que han sido reeditadas en la postguerra italiana. Hoy, se desconocen los detalles de estos lazos en el interior de la propia editorial. De hecho, dos investigadores, Daniela Coli y Marco Rossi, nos habían facilitado en el pasado informaciones sobre la relación triangulada entre Evola, Croce y la Editorial Laterza. Daniela Coli había abordado la cuestión en una obra publicada hace diez años en la editorial Il Mulino (Croce, Laterza e la cultura europea, 1983). Marco Rossi, por su parte, había suscitado la cuestión en una serie de artículos consagrados al itinerario cultural de Julius Evola en los años 30, y aparecidos en la revista de Renzo De Felice, Storia contemporanea (nº 6, diciembre de 1991). En su autobiografía, Il cammino dal cinabrio (ed. it., Scheiwiller, 1963; ed. franc., Arke/Arktos, Milan/Carmagnole, 1982), Evola evoca las relaciones que mantuvo con Croce pero nos dice pocas cosas, finalmente, mucho menos en todo caso de lo que se adivina y se sabe hoy. Evola escribe que Croce, en una carta, que le hizo el honor de juzgar uno de sus libros: "con rigor y realizando un razonamiento exacto"- Y Evola añade que conoce bien a Croce, personalmente. La encuesta nos lleva a los archivos de la editorial de Bari, depositadas actualmente en los archivos del Estado de esta ciudad, que consentirán quizás hoy facilitarnos índices mucho más detallados en cuanto a las relaciones que han reunido a ambos hombre.

La primera carta de Evola que se encuentra en los archivos de la Editorial Laterza se remonta a finales de junio de 1925. En esta misiva, el pensador tradicionalista responde a una respuesta negativa precedente y solicita la edición de su Teoria dell'individuo assoluto. Escribe : « No es seguramente una situación simpática en la que me encuentro, obligado a insistir y reclamar su atención sobre el carácter serio y el interés de esta obra: creo que la recomendación del señor Croce es garantía suficiente para demostrarlo".

El interés del filósofo liberal se confirma igualmente en una carta dirigida por la Editorial Laterza a Giovanni Preziosi, enviada el 4 de junio del mismo año. El editor escribe: "Tengo sobre la mesa desde hace veinte días las notas que me ha comunicado el Señor Croce sobre el libro de Julius Evola, Teoria dell'individuo assoluto, y me recomienda su publicación". En efecto, Croce había ido a Bari hacia el 15 de mayo y es en esta ocasión que transmite sus notas a Giovanni Laterza. Pero el libro será publicado en Bocca en 1927. Esta es la primera intervención de una larga serie, que el filósofo realiza a favor de Evola.

Algunos años después, Evola vuelve a llamar a la puerta del editor de Bari, para promover otra de sus obras. En una carta enviada el 23 de julio de 1928, el tradicionalista propone a Laterza la edición de un trabajo sobre el hermetismo alquímico. En esta ocasión, recuerda a Laterza la intercesión de Croce para su obra de naturaleza filosófica. Esta vez también, Laterza responde de manera negativa. Dos años pasan antes de que Evola proponga nuevamente su libro, habiendo obtenido, por segunda vez, el apoyo de Croce. El 13 de mayo de 1930, Evola escribe : « El Señor Senador Benedetto Croce me comunica que usted no contempla, en principio, la posibilidad de publicar una de mis obras sobre la tradición hermética en su colección de obras esotéricas". Esta vez. Laterza acepta la petición de Evola sin oponer obstáculos. En la correspondencia de la época entre Croce y Laterza, que se encuentra en los archivos, no hay referencias a este libro de Evola. Es por ello que puede suponerse que han hablado de viva voz en el domicilio de Croce en Nápoles, donde Giovanni Laterza se había desplazado algunos días después. En conclusión, cinco años después, de su primera intervención, Croce consigue finalmente dar entrada a Evola en el catálogo de Laterza.

La tercera manifestación de interés por parte de Croce, probablemente germinó en Nápoles y tiene que ver con la reedición del libro de Cesare della Riviera, Il mondo magico degli Heroi. En los comentarios relativos a esta reedición, se encuentra una primera carta del 20 de enero de 1932, en donde Laterza dice a Evola que no ha conseguido encontrar las notas sobre este libro. Un día más tarde, Evola responde y pide que se le procure una copia de la segunda edición original, a fin de que pueda examinarlo. Entre tanto, el 23 de enero, Croce escribe a Laterza : «He visto en los estantes de la Biblioteca Nacional este libro sobre la magia de Riviera, es un bonito ejemplar de lo que yo creo es la primera edición de Mantova, con fecha 1603. Sería preciso reeditarla, con la dedicación y el prefacio". El libro terminará por ser editado con un prefacio de Evola y su transcripción modernizada. La lectura de la correspondencia nos permite emitir la siguiente hipótesis: Croce ha sugerido a Laterza confiar este trabajo a Evola. Este, en una carta a Laterza, fechada el 11 de febrero da su opinión y juzga que "la cosa puede ser más complicada de lo que había pensado".

En cuarto intento, que no llegó a buen puerto, tiene que ver con una traducción de escritos seleccionados de Bachofen. En una carta del 7 de abril de 1933 a Laterza, Evola escribe: "Con el Senador Croce, había evocado un día el interés que podría revestir una traducción de fragmentos escogidos de Bachofen, un filósofo del mito en voga en la Alemania actual. Si la cosa os interesa (podría eventualmente tratarse de la colección de « Cultura Moderna »), podría darle mi opinión, teniendo en cuenta también el criterio del Senador Croce". En efecto, Croce se había preocupado de las tesis de Bachofen, como lo prueba uno de sus artículos de 1928. El 12 de abril, Laterza consulta al filósofo: "Evola me escribió que usted le había hablado de un volumen que compilaría fragmentos escogidos de Bachofen. ¿Creo usted que es un proyecto que debemos tomar en consideración?". En la respuesta de Croce, fechada al día siguiente, no hay ninguna referencia a este proyecto, pero debemos de considerar un hecho: la carta no ha sido conservada en su versión original.

Evola, en todo caso, no ha renunciado a la idea de realizar esta antología de escritos de Bachofen. En una carta del 2 de mayo, anuncia que propone «escribir al Senador Croce, a fin de recordarle aquello a lo que se hizo alusión» en una conversación entre ellos. En una segunda carta, fechada el 23, Evola pide a Laterza si ha solicitado a su vez la opinión de Croce, confirmando haber escrito al filósofo. Dos días más tarde, Laterza declara «no haber pedido la opinión a Croce», a propósito de la traducción, porque, añade, "teme que no lo apruebe". Se trata, evidentemente, de una mentira. En efecto, Laterza ha pedido la opinión de Croce, pero no sabemos siempre cuál ha sido la respuesta, ni lo que ha sido decidido. La antología de escritos de Bachofen aparecerá finalmente muchos años después, en 1949, en la Editorial Bocca. A partir de 1933, los lazos entre Evola y Croce parecen llegar a su fin, al menos según lo que nos permite concluir los archivos de Laterza.

Para encontrar la huella de una nueva aproximación, precisamos referirnos a la postguerra, cuando Croce y Evola terminaron por encontrarse una vez más en el mundo de la edición, pero sin que el pensador tradicionalista lo advirtiera. En 1948, el 10 de diciembre, Evola propone a Franco Laterza, que acaba de suceder a su padre, publicar una traducción del libro de Robert Reininger, Nietzsche e il senso de la vita. Tras haber recibido el texto el 17 de febrero, Laterza escribe a Alda Croce, la hija del filósofo: "Te adjunto a la presente un manuscrito sobre Nietzsche, traducido por Evola. Parece que se trata de un buen trabajo ; ¿puedes ver si podemos aceptarlo en el marco de la "Biblioteca de la Cultura Moderna". El 27 del mismo mes, el filósofo responde. Croce estima que la operación es posible, pero emite algunas reservas. Remite su decisión al regreso de Alda, que pasaba unos días en Palermo. La decisión final ha sido tomada en Nápoles, hacia el 23 de marzo de 1949, en presencia de Franco Laterza. La opinión de Croce es negativa, verosíblemente bajo la influencia de Alda, su hija. El 1º de abril, Laterza confirma a Evola que «el libro fue muy apreciado (sin precisar por quién, NDT) en razón de su valor», pero que, por razones de "oportunidad", se había decidido no publicarlo. La traducción se editará más tarde, en 1971, en la Editorial Volpe.

Este rechazo a editar la obra, intrigó a Evola, que ignoraba los verdaderos nombres y circunstancias del episodio. Un año más tarde, en algunas cartas, que vuelven a colocar el tema sobre el tapete, Evola considera la hipótesis de una

"depuración". Esta insinuación irritó a Laterza. Tras esta polémica, las relaciones entre el escritor y la editorial, se enfriaron. A fin de cuentas, podemos concluir que Evola entró en Laterza gracias al interés que tenía Croce sobre él. Salió a causa de una negativa emitida por la hija de Croce, Alda, a una de sus propuestas.

(c) *Syrgies Européennes, L'Italia (Rome) / Vouloir (Bruxelles), Aout, 1994]*

(c) *Por la traducción : Ernesto Milá – infokrisis@yahoo.es*

EVOLA Y ROMUALDI EN ESPAÑA, POR ENRIQUE RAVELLO

En el curso de los actos en recuerdo del XXX Aniversario del fallecimiento de Julius Evola, tuvo lugar unas jornadas conmemorativas en el curso de las cuales tomó la palabra el presidente de la Asociación Cultural "Tierra y Pueblo", Enrique Ravello, el cual aludió en su parlamento, entre otras cosas, al papel del pensamiento de este autor y de uno de sus intérpretes más representativos, el malogrado Adriano Romualdi. Reproducimos el texto completo de esa alocución y recordamos que la asociación Tierra y Pueblo ya había convocado anteriormente, en España, unas jornadas sobre Evola, cuyas intervenciones fueron recopiladas en un volumen cuya lectura recomendamos y que puede ser adquirido en la misma asociación [véase en la URL en la columna de enlaces.

EVOLA Y ROMUALDI EN ESPAÑA

La muerte del general Franco puso al descubierto las grandes carencias de la derecha radical española a la hora de poder articular un discurso político coherente, moderno y capaz de competir con los diferentes "adversarios" en el terreno político.

La herencia recibida del franquismo era nula, el Franquismo fue una simple praxis –con sus cosas positivas y sus cosas negativas– ninguna ideología detrás, referencias a España y al catolicismo pero sin mayor contenido. Franco no fue el Mussolini español, por desgracia.

La herencia lejana fue mucho más pequeña que lo imaginado. Desde siempre en Europa se ha hecho una valoración apasionada de la Falange y sus fundadores hasta el límite de redimensionar su importancia política y sus posiciones ideológicas. El libro de A. Marcigiliano *I Figli di Don Chisciotte* realiza un buen estudio sobre las referencias ideológicas de la Revolución conservadora española: de Ortega y Gasset, a Menéndez Pelayo, Unamuno y los ideólogos de FE-JONS: José Antonio, Ramiro Ledesma y Enésimo Redondo, pero lo cierto es que estos tres fueron prematuramente asesinados en los inicios de la Guerra Civil española, antes de que se pudiera organizar un verdadero corpus ideológico, y sobre todo antes de que se pudiera crear una organización que llevase al mensaje a la sociedad española y crease adhesiones numéricamente importantes; recordemos que FE-JONS nunca llegó a conseguir –ni de lejos– un solo diputado en el parlamento español y que si José Antonio lo fue, fue antes de la fundación de FE y en las listas de un partido de derecha monárquica.

El decreto de unificación y la creación de FET de las JONS fue el cierre de toda posible evolución política al estilo del que se estaba dando en muchos países europeos. Y aún más, 1945, cerró cualquier tipo de comunicación con Europa y se pasó a concebir a España como algo diferente y ajeno al resto del continente.

En definitiva, los rasgos ideológicos de la derecha radical española a finales de los 70, eran:

1) Una idea de España cerrada, cubierta de una retórica neo-imperial pero realmente extremadamente jacobina, y consecuente liberalista, igualitaria y uniformizadora, hasta tal punto que hace literalmente imposible la presencia de esta derecha radical en territorios como Cataluña, País Vasco y Galicia.

2) Un catolicismo axfisiante convertido en moral y en moralina pequeño burguesa que obsesionó a varias generaciones de españoles con el temor al "pecado" y el castigo divino hasta extremos que, de contarlos aquí, parecerían cómicos, pero que en absoluto lo son.

3) Hispanoamericanismo/Africanismo. España se reconocía en comunión con Hispanoamérica continente muy parcialmente poblado por descendientes de europeos, excepto los casos de Uruguay y Argentina y zonas concretas del resto de países.

Viendo, a su vez, en África el lugar natural de expansión y alianzas de España.

4) Antieuropeísmo. Todo lo que venía de Europa, era concebido como pecado como posible alienación de la reserva espiritual de Occidente, o, incluso como racismo.

Ante esta situación hay una doble reacción interna en el mundo de la destra española:

La mayoritaria, que se enquistaba en estas posiciones sin ninguna posibilidad de reactivación ideológica.

La minoritaria que entiende la absoluta necesidad de buscar fuera, en Europa las bases de la necesaria renovación ideológica, partiendo siempre de un fuerte europeísmo. La organización que capitaneó este proceso de forma casi exclusiva fue Cedade, aunque también hay que mencionar la labor personal de Ernesto Milá, que no llegó a ser miembro de la misma pero siempre estuvo cercano. También en Cedade hubo dos formas de entender esa apertura a Europa, que no dejaron de estar en tensión interna.

a) nostálgico-romántica: que se centró exclusivamente en los autores de la Alemania nacionalsocialista, y otros como Codreanu, para terminar en un deleite puramente estético sobre la Época. Esta tendencia cayó pronto en una entropía paralizante y terminó también por ser incapaz de articular discursos novedosos.

b) otra más actual que buscó sus referentes entre los movimientos nacionalrevolucionarios europeos: donde nos encontramos con el GRECE en Francia y en Italia con una serie de pensadores entorno al MSI y al mundo tradicional: aquí es cuando encontramos a Evola y a Romualdi.

Evola:

En este contexto la incorporación del pensamiento evoliano en el "área" española trae elementos más que novedosos, rupturistas, supone un redimensionamiento de ciertos puntos centrales del mensaje y señala líneas de ruptura definitiva.

Pasando a analizar los elementos del pensamiento evoliano incorporados, citaremos:

1) Sin duda el más importante y determinante es la idea de Tradición, de una transmisión y una continuidad de principio espiritual que recorre como columna vertebral todo el proceso histórico y que da forma y valencia a todas las grandes civilizaciones conocidas. La existencia de unos principios tradicionales y se adecuación o no a los mismos, como clave para analizar a una sociedad y su futura evolución. Es decir también el criterio tradicional como método historiográfico, al fin y al cabo eso es Rivolta contra il mondo moderno.

Además, y aún más importante en el caso español, esta idea de tradición relativiza el fenómeno puramente religioso y a la vez daba una respuesta o, mejor, una propuesta espiritual no-cristiana y sí metafísica, todo hay que decirlo, también superadora de ciertos neopaganismo que podríamos calificar de racionalistas o simplemente filosóficos como es el caso del Alain de Benoist.

2) La mayor aportación que hace Evola al pensamiento tradicional y que, a nuestro juicio, le sitúa –polémica guerreros/sacerdotes aparte- por encima de Guénon y de casi cualquier otro autor tradicional es identificar el origen y la expansión de la Tradición con un grupo humano concreto al que denomina raza hiperbórea, origen de las razas arias. Esta realidad de una nueva clave al conocimiento histórico y también a la problemática del agotamiento de energía y debilitamiento interno de los descendientes de aquellos portadores de la Tradición y constructores de las grandes civilizaciones –es decir de nosotros mismos- tema que trata perfectamente en Síntesi della dottrina della razza, traducida al castellano como La raza del espíritu.

Todo este esquema chocará frontalmente con la tradicional derecha española ligada siempre a conceptos igualitaristas y universalistas que consideró las posiciones evolianas como “extremadamente racistas” (es una frase textual).

3) La noción de Imperium, la denuncia del nacionalismo decimonónico como manifestación de ideologías antitradicionales, modernas e igualitaristas. El nacionalismo español franquista se envolvió en una retórica imperial que no fue más que un oropel semántico alejado absolutamente de la idea de Imperium, idea que definitivamente, se pierde para España con la Guerra de Sucesión de 1700 en la que la dinastía reinante, los Austria (también llamados por la Habsburgo de Madrid por diferenciarlos de la rama reinante en Viena) pierde el trono frente al que será el primer Borbón español, Felipe V.

El nacionalismo de matriz jacobina como antítesis del concepto tradicional de Imperio basado en la unidad de la diversidad y la constante denuncia del nacionalismo moderno como colectivismo democratizante por Evola, dará nuevos argumentos a los intentos renovadores de la destra radicale separándola cada vez más de los residuos paleofranquistas.

Al margen de estos tres aspectos fundamentales Evola ha influenciado en cada uno de nosotros de forma personal y particular: permitiéndonos reconocer, gracias a sus lecturas, lo que “de occidental hay en Oriente”, y poder integrarlo en la ecuación personal, en este mismo sentido haber realizado una exposición del budismo original en su libro, La doctrina del despertar, demostrando la perfecta

adecuación de esta ascesis guerrera para el hombre europeo contemporáneo, tanto en su conocimiento, como en su práctica (zazen). También Evola da claves necesarias para un entendimiento de los procesos históricos de la Antigüedad, son sus escritos sobre el Mitraísmo, de obligada lectura, los que permiten conocer la esencia de esta iniciación (más que religión) profundamente aria y guerrera, del todo diferente al resto de “cultos místicos” –esos sí- orientales del Bajo Imperio romano.

Esto sin olvidar la lúcida y profunda explicación que da Evola al llamando “ciclo romano”, que de otro modo, sólo se entendería parcialmente y en un sentido simplemente “arqueológico”. Ciclo romano que quizás aún no haya terminado como apunta en sus reflexiones Renato del Ponte.

La historiografía de la obra evoliana en España tendría, como hemos dicho, sus inicios en Cedade y en concreto en dos –por aquel entonces- jóvenes militantes de la sección madrileña de la organización a principios de los 70: Isidro Palacios (primer traductor de Evola) y el conocido Antonio Medrano. Varias iniciativas y traducciones ligadas siempre a Cedade y/o Ernesto Milá continúan con el proceso durante algún tiempo hasta la aparición –de nuestra mano- de Marcos Ghio, sus Ediciones Heracles y su Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires. Ghio, hijo de familia lombarda, y expulsado de la docencia por declaraciones a favor del gobierno militar argentino sanción que consistió en seguir pagándole el sueldo íntegro aunque sin poder dar clases (algo sólo concebible en Argentina) hizo que dedicase el tiempo a poder traducir casi todas las obras principales de Evola, que serán publicadas y distribuidas en España con nuestra ayuda. Estamos en una fecha tan tardía como mediados de los 90, es entonces cuando se produce la introducción “masiva” de Evola en España y cuando el conjunto de la juventud de la destra radicale lo lee íntegra y directamente por primera vez en castellano.

A principios de la presente década un enfrentamiento ideológico –que, increíblemente, llegó a referirse al atroz atentado islamista del 11M como un “acto tradicional” (??)- con el Centro de Estudios Evolianos ha congelado esta colaboración, que de momento es irre recuperable.

2004 supone la organización del primer homenaje a Julius Evola habido en España, será organizado por Tierra y Pueblo en Madrid contando con la participación de Antonio Medrano y Renato del Ponte. También fue invitado Isidro Palacios, quien se adhirió al mismo pero, lamentándolo, no pudo participar por motivos de un viaje laboral.

Romualdi:

La introducción de la obra de Romualdi en el “área” española, va a hacerse de modo unidireccional, seremos concretamente nosotros, primero sin encuadre organizativo y luego como Tierra y Pueblo, los encargados de ello, aunque también es obligatorio señalar la edición de ENR del libro Corrientes políticas e ideológicas del nacionalismo alemán (la que sería su tesis doctoral). Y desde aquí diremos que es una labor fundamental y en la que podemos considerar cierto éxito, al lograr que Romualdi sea una referencia válida para casi todas las familias del área, es nuestra intención seguir insistiendo en esta labor.

No ocultamos nuestra absoluta sintonía con Adriano Romuladi, en casi cada línea de las escritas por él. Lo consideramos el más preclaro discípulo de Evola, un lúcido intérprete de la Tradición, tanto conceptual como vitalmente, y también quien pone los fundamentos correctos y precisos del nacionalismo europeo post-45, teniendo el mérito intelectual de haber realizado el aggiornamento de las ideologías derrotadas en el 45 para convertirlas de nuevo en material políticamente operativo.

Para Romuladi la palabra Tradición tiene un apellido: europea. Según sus palabras –que también compartimos plenamente–, los europeos serían “il popolo della luce. Il popolo destinato a portare il logos, la legge, l’ordine, la misura. Il popolo che ha divinificato il Cielo di fronte alla Terra, il Giorno di fronte alla Notte. La razza olimpica per eccellenza”. El “racismo” de Romualdi es de inspiración tradicional y con implicaciones metafísicas.

En Romualdi la idea tradicional tiene implicaciones vitales personales dando forma a un carácter y a una personalidad completa. Como se indica en el prólogo de la edición española de Los indoeuropeos. Orígenes y migraciones: “en sus planteamientos teóricos y prácticos en el terreno político, se puede ver el genio de alguien que está muy lejos de nostalgias y apasionamientos, mira la realidad desde sólo llegan los más grandes, su propuesta es la del un dorio, la de un ario; nada de nostalgia de lo superfluo, pero tampoco ninguna transigencia en el campo de los valores, ni en la defensa de la verdad”. En palabras de Evola “Romualdi comprendía lo que llamamos mundo de la Tradición y sabía que era de ese mundo de donde habría que extraer los fundamentos de una seria política de Derecha”.

Será este conocimiento de la Tradición y su proximidad a Evola el motivo de su conocido ensayo Julius Evola el hombre y la obra, la primera de sus obras publicada en español y editada primero como Ed. Iskander y en su 3º edición como Tierra y Pueblo.

Incluyendo a los indo-arios y demás indoeuropeos esparcidos por Asia, el libro bien podría haberse llamado El problema de una Tradición aria, pensamos que no fue así, no sólo por los obvios problemas del uso de ese término después de 1945, sino porque precisamente lo que Romuladi quiere potenciar es una conciencia propiamente europea como base de un nacionalismo europeo posible aquí y ahora.

El problema de una tradición europea está articulado en tres ejes: la Prehistoria indoeuropea, el Mundo Clásico y la Cristiandad: asumiendo toda nuestra herencia. Así se abarca el conjunto de experiencia espiritual e histórica del hombre occidental constatando a través de los siglos la pervivencia de una misma Cosmovisión y una sustancia humana común, si bien los ciclos determinados por el cristianismo, debieron pasar por un necesario proceso de rectificación previo de esta doctrina, en su origen muy ajena a la naturaleza anímica y espiritual europea.

Efectivamente, en los diversos momentos de nuestra historia espiritual, el principio de “no-dualidad”, y su desarrollo en la doctrina de los estados múltiples del ser, se muestra como la esencia y fundamento de los ciclos desarrollados en el

marco de los tres ejes mencionados: de los Upanishad a Heráclito, de Platón a Sidharta Gautama y de Plotino y su Aurea Catena al M. Ekhart. Pero en nuestro universo espiritual hay un concepto determinante y especialmente valorado por Romualdi: el Orden, principio que conforma el horizonte de toda acción cósmica y en consecuencia también de toda acción humana: de la ascesis, la ética, la urbanística, la guerra hasta el cultivo de los campos “aquel que cultiva el grano, cultiva el Orden” dice el Avesta. Nos atrevemos a decir que ese ensayo constituye un canto a lo que en Tradición se conoce como Vía de la Acción, “una vía- en palabras del propio Romualdi- en la que el fin, es decir la identidad Suprema, se concibe como algo a conquistar, como la victoria sobre las potencias que producen la desviación, es decir ignorancia entre el sujeto individual y el sujeto universal”. En este texto Romualdi pretende, ante todo, colocar al europeo frente a sí mismo, ofreciéndole los caminos por los que buscar su identidad perdida. Pero no se trata sólo de que el europeo tome “posición frente” al mundo, sino más bien “responsabilidad ante” el mundo. Puesto que si sólo la desnaturalización de Occidente, su alejamiento de la Tradición, pudo desatar fuerzas que han llevado a la totalidad del planeta a esta situación casi desesperada, únicamente la capacidad y la energía de Europa, reintegradas en nuestra visión del mundo, podrán poner freno al desastre y harán posible retomar tantos siglos de deslizamiento hacia la nada.

En Los indoeuropeos. Orígenes y migraciones nuestro autor sintetiza toda la investigación fundamentalmente alemana que determina el indudable origen nórdico de nuestros pueblos, en un momento en el que la tesis de Gimbutas eran difundidas con todo tipo de apoyo por la inteligencia oficial y en el que cualquier réplica basada en objetivas pruebas arqueológicas, históricas, filológicas y antropológicas parecían rozar lo legalmente permitido. Hoy es más evidente que nunca que la veracidad de las tesis defendidas expuestas por Romualdi en ese ensayo, habiendo quedado evidenciado que la cultura de kurganes, hipotetizada por Gimbutas y su escuela como origen de lo indoeuropeo, es sí un núcleo de difusión indoeuropea, pero secundario y derivado de uno nórdico anterior. De no haber mediado la derrota del 45, este libro sería la base de los manuales universitarios actuales. Pero además su enorme valor está en que lanza la idea clave sobre la que se debe articular el nacionalismo europeo del siglo XXI: más allá de intereses económicos o comerciales, de estrategias políticas o de alianzas militares defensivas, siempre aspecto coyunturales, el nacionalismo europeo responde a una realidad esencial e inmutable, la comunidad de origen bio-racial de todos nosotros, descendientes de aquellos indoeuropeos que habitaron la zona báltica y que en sus expansiones dieron nacimiento al mundo celta, al germánico, a Roma y a la Hélade: Europa es esa herencia o no es nada, un ente vacío que deambula por los despachos de los burócratas de Bruselas.

Un apunte final sobre este libro es llamar la atención sobre el aparato crítico incluido en la edición española, y que pensamos, debería tenerse en cuenta en próximas ediciones italianas del libro (aunque sabemos que hay una muy reciente). Para todo aquel que quiera conocer el proceso de indoeuropeización en la península ibérica, estimamos que es de necesaria lectura. Hay que decir que lo que escribe Romualdi al respecto está bastante alejado de la realidad y es herencia de los varios errores y visiones tópicas de los arqueólogos e investigadores alemanes del siglo XX, incluyendo a Gunther, Kossina, Krahe, que nunca dedicaron el suficiente tiempo a ese estudio. Así es y así hay que decirlo.

En definitiva Evola Y Romualdi supusieron, hace ya varias décadas, una posibilidad de profundidad y renovación para el pensamiento de una Destra que, entonces , pretendía ser europea. Realidad ideológica y política en la en la que atronadoramente, sigue faltando la presencia española, por la propia incapacidad de asimilación e integración de las coordenadas ideológicas de una Destra que hoy sí es efectivamente europea.

Enrique Ravello.

PRESENTACIÓN DE LA TRADICIÓN ROMANA, POR ANTONIO TURSI

Reproducimos aquí la presentación realizada por Antonio Tursi, de la recopilación de ensayos de Julius Evola, titulada "La Tradición Romana", publicada por ediciones Herakles. La conferencia fue organizada por el Centro de Estudios Evolianos de Buenos Aires y tuvo lugar el 5 de julio de 2006. Como se sabe, Evola fue uno de los principales especialistas en la tradición de Roma y ella consagró algunas de sus páginas más memorables y algunos de los mejores capítulos de "Revuelta contra el Mundo Moderno". La Obra "La Tradición Roamana" reproduce ensayos y artículos poco conocidos de Julius Evola sobre esta materia.

PRESENTACIÓN DE LA TRADICIÓN ROMANA

La tradición romana reúne 26 notas breves sobre diversos aspectos del mundo preromano, romano y su proyección -la más extensa es de 13 páginas y algunas de ellas consisten en críticas bibliográficas (en las que, con todo, no se hace un análisis neutral)-, aparecidas en diversas revistas italianas, desde 1929, la mayoría de las décadas del '30 y del '40 y una de 1973 (de un año antes de su muerte), del filósofo italiano Julius Evola (1898-1974). Su traductor coloca una ineludible introducción en la que brinda, de un lado, el aporte de Evola para una cabal interpretación de determinados símbolos y revaloraciones que la Italia de su época estaba haciendo de Roma; y de otro, la clave de lectura de las categorías o principios antitéticos con los que Evola rescata y analiza ese pasado heroico. Pues el triunfo romano fue el resultado de una lucha, que por lo demás, más allá de la confusión a la que podrían llevar algunos términos utilizados, es dable en todas las culturas y en todos los tiempos, lucha entre dos fuerzas opuestas, dos concepciones del mundo, dos razas que Evola caracteriza la una como solar, activa, viril, que apunta hacia lo alto, celestial, del norte o hiperbórea y la otra como lunar, pasiva, femínea, que apunta hacia lo bajo, telúrica, del sur o demétrica. En los romanos la decisión hiperbórea se manifiesta en sus mitos, en sus símbolos, y su lucha ya está desde sus orígenes tanto internamente: Rómulo-Remo, Patricios-Plebeyos, Mario-Sila, César-Pompeyo, Augusto-Antonio, como externamente: Romanos - Sabinos/Etruscos/Cartagineses/Cleopatra. Ahora bien, estas notas de Evola uno podría leerlas de manera salteada, digamos, según sus intereses con la recurrencia a los títulos del Índice, o bien linealmente -que es la lectura que recomendamos- y en este caso están ordenadas por el traductor de manera tal que la compilación bien puede servir como una historia sobre la espiritualidad romana, sus manifestaciones en la historia fáctica y en la cultura en general. A la par Evola va iluminando de aquella tradición espiritual "fragmentos dispersos, decaídos en meras costumbres y fiestas convencionales" (p. 91), porque "Si hoy el símbolo romano vuelve a una nueva vida y vigor, se ha tomado muy poco el trabajo de precisar el contenido de tal símbolo" (p. 48), especialmente ahora que "grandes sombras de la decadencia espiritual incumben al Occidente moderno." (p. 177)

Por cierto, Evola señala que "Para nosotros Roma, además que una grandeza material político-jurídica y militar, fue una grandeza espiritual" (p. 176). Esta grandeza espiritual, como en otras civilizaciones, es originaria respecto de esas

luchas que señalamos: "El ciclo primordial de las civilizaciones nórdico-arias fue superior y anterior a tales oposiciones" (p. 105). El pueblo romano pertenece a la civilización hiperbórea; tronco primordial ario o indoeuropeo, y quizás sea el romano el que más conscientemente luchó para plasmar sus valores. "El verdadero valor de Roma es <...> una 'restauración', un intento por retomar en un cuerpo universal una originaria espiritualidad de tipo hiperbérico o solar" (p. 106). Evola considera tres ciclos en la historia romana: "<...> podemos individualizar tres momentos fundamentales: el de la Roma primigenia hasta Catón; el de la Roma imperial hasta Augusto; el de Roma en el primer Medioevo. En todo esto, la tradición de Roma significa potencia inatenuada, formación, estilo, dominio." (p. 136) La primera tuvo la sensación viril y activa de lo sagrado, obró "una síntesis entre el elemento regio y el sacerdotal, entre espiritualidad y virilidad" (p. 105), que defendió contra enemigos internos y externos al punto de que pudo elevarla al segundo ciclo de Roma, la cesárea, que conforma el Imperium. La tercera constituye la transfiguración de aquel mundo viril en el mundo jerárquico del medioevo bajo el imperio sacralizado.

Evola distingue atentamente en el mundo mediterráneo en general y en la Península en particular los elementos no arios, arios alterados y arios puros o hiperbóreos, para establecer el verdadero origen de Roma. Así los latinos y los albanos como pueblos pre-romanos se separan de los Etruscos (no arios), de los Sículos y de los Ausonios (arios alterados) por ser pueblos incineradores, no telúricos. Y aunque éstos hayan impuesto algunos ritos y costumbres a aquéllos, con todo Roma siempre los consideró hostiles al punto de que encarnó nuevos símbolos que de alguna manera representen un principio nuevo que erradique lo antiguo. Analiza, así, componentes de los mitos fundacionales, pues los mitos representan, dice Evola siguiendo a pensadores de la talla de Guenon, W. Otto, Altheim y Kerenyi, procesos espirituales. Así p.ej. en el de Rómulo y Remo, la salvación del agua, la loba, el dios Marte y Rea Silvia, el antagonismo entre los gemelos como símbolo de lucha entre dos razas (concepciones) opuestas, ubicadas geográficamente en el Palatino y en el Aventino, destaca los elementos hiperbóreos que guardan. Y a esta lucha, simbólicamente entre dos principios, la encuentra Evola reiterada a lo largo de la historia romana hasta César: "Son <...> puntos culminantes de la historia interna del Occidente, la cual se cumple a través de la dinámica de antítesis ideales, que no dejan de transparentarse entre las mismas tramas de las luchas internas; puesto que también en Mario, en Pompeyo, en Antonio, se puede divisar el tema del Sur y del Asia en el tenaz tentativo de frenar y de subvertir la nueva realidad. Si en Cleopatra se tiene pues un símbolo sensible de la cultura afrodítica, a cuyo vínculo subyace Antonio, en César se encarna el tipo aristocrático, nórdico-occidental del héroe y del dominador." (pp. 78-9)

El triunfo y la restauración de la espiritualidad se manifiesta en los ludi (juegos) romanos que reproducían "el valor simbólico de una participación místico-ritual" (p. 55), en los dioses, símbolos heroicos de la tradición romana: Victoria, Venus vencedora, origen de la gens Iulia, y el dios invicto, el dios sol, que los emperadores hacen suyo. Ya desde sus inicios, como en otros pueblos hiperbóreos, se constata en Roma el culto solar en grabados y en mitos. Al respecto Evola aclara: "Es un disparate creer que la antigua humanidad y sobre todo la de la gran raza aria, divinificase supersticiosamente los fenómenos naturales. La verdad es en cambio que la antigüedad concibió los fenómenos naturales como esencialmen-

te símbolos sensibles de significados superiores, espirituales, por lo tanto como sostenes espontáneamente ofrecidos a los sentidos por parte de la naturaleza para poder presentir estos significados trascendentes." (p. 92) Con el solsticio de invierno, el 25 de diciembre, se separan las fases descendente y ascendente del sol, en las que fenece, se hunde en la tierra para luego resurgir y ser luz y calor. En esa muerte (invierno) y renacimiento (primavera) del sol es dable una experiencia espiritual primordial de la muerte y resurgimiento del hombre. El Natalis solis invicti, el natalicio del sol invicto marcaba en el Imperio el inicio del nuevo año. Evola hace notar cómo esta consideración junto con el símbolo de la vida: el árbol siempre verde, un pino o un abeto, que se iluminaba con nueva luz y al cual se lo llenaba de regalos que simbolizan los dones de la vida se encuentra, como un eco residual, en la navidad cristiana. Otro rastro de ello se encuentra en la semana romana cuyo día de fiesta era el dedicado al sol, así se conserva en alemán sonntag, en inglés sunday, y como el día del sol era el día del señor (dominus), en la tradición latina tenemos domingo (de dominicus).

El culto al dios sol fue difundidísimo en la antigüedad. Los emperadores romanos son los que de lleno, digámoslo así, lo oficializan. Caracalla le coloca el atributo de invicto. Heliogábalo toma su nombre. Aureliano lo convierte en culto de Estado. El culto oriental a Mithra adoptado en Roma es equiparado al dios sol. Constantino lo conserva y, aún cristianizado, lo labra en su escudo. En otros significativos símbolos volvemos a encontrar al sol al punto de que, dice Evola, "No es aventurado decir que los mismos nos hablan de un verdadero y propio 'mandato divino solar' cual alma viva de aquella función imperial cesárea que, para nosotros, en el mundo antiguo, fue una especie del último esfozo de significados arcaicos perdidos paulatinamente." (p. 96). Este símbolo solar con sus implicancias se encuentra, decíamos, en símbolos romanos y en dioses. Así p. ej. el dios bifronte Jano representa el ascenso y descenso del sol, el fin y el comienzo. Su templo permanecía cerrado en tiempos de paz y abierto en guerra para, por él, desatar las fuerzas sobrenaturales propicias. Evola insiste en que las religiones y las mitologías antiguas no deben considerarse "como supersticiones, creaciones fantasiosas o divinificaciones de simples fenómenos naturales, sino como las formas simbólicas y dramáticas de expresión de significados cósmicos, de fuerzas vivientes de principios metafísicos." (p. 87)

Respecto de los símbolos y especialmente en los revividos en su época, aunque sin su alma, vacíos de su acepción originaria, Evola establece su origen hiperbérico y solar, señales de una espiritualidad heroica. El hacha en su origen consistía en la sideral, compuesta de silicio o hierro meteórico, esto es un metal venido desde arriba, vinculada así a la fuerza del cielo, al rayo y a Zeus (Júpiter). Su primer uso era sagrado, ritual y luego secular, utilizada por los líctores. Estos especialmente eran los que alzaban la fasces, el hacha rodeada por varas, escolarmente símbolo del poder de administrar justicia. Mas se trata, en rigor, del hacha bicúspide, símbolo del arco descendente y ascendente del año solar que ocupa el centro de las varas. El hacha separa y cierra una época y abre otra. El hacha en el centro es el regente de las doce varas, de una serie sagrada. Se trata, insiste Evola, de nociones originarias de tiempo, una especie de alfabeto prehistórico. 12 fueron los buitres que divisó Rómulo, y también 12, el total de los templos de Jano y los signos celestiales. 12 son las Leyes de Manú, los discípulos de Lao Tse y los de Cristo. 12 las puertas de la Jerusalem celeste. 12 son los trabajos de Hércules, como los dioses olímpicos, los caballeros del rey Arturo y los condes palatinos

de Carlomagno. 12 también los Césares del Imperio y según una profecía etrusca, 12 son los siglos que duraría Roma. También un centro regente, dominador y estable, como el hacha respecto de las varas, está en la cruz gamada. La cual no es propiedad monopólica de una raza, sino que se encuentra en lugares tan disímiles como Asia y América. En ella hay un punto fijo central y un movimiento rotatorio que conlleva un cierto dinamismo, una fuerza arrolladora. Es notable también como símbolo regio: un señor en el centro y un movimiento ordenado que lo acompaña. En el pensamiento filosófico el esquema responde a la concepción aristotélica del motor inmóvil y a la neoplatónica de lo uno. Y resulta un claro antecedente de la concepción copernicana. Finalmente, el águila era el animal sagrado de Zeus (Júpiter), representación de la luz, el rayo, el fuego. Si bien era el símbolo de las legiones romanas y por extensión de la Roma imperial, de donde lo toma el imperio carolingio y luego el S.I.R.G., con todo se lo encuentra también en las mitologías nórdicas. Un águila era precisamente el encargado de volar sobre la pira del emperador muerto y llevar su alma para que acogida en el Olimpo se cumpla la apoteosis imperial.

En el ámbito privado, los lares (el lar es el padre, principio fundador de una familia), los penates (los antepasados) y el genio (la fuerza divina de la gens, el principio director de sus actos, que se hereda y se transmite) constituyen para Evola “la antigua conciencia romana de las fuerzas místicas de la sangre y de la raza” (p. 118), que se simbolizaba con el fuego, la llama sagrada que ardía constantemente en el atrium donde el pater familias celebraba los ritos. Para los romanos el individuo pertenecía a una gens, un linaje, con la cual mantenía un vínculo inmediato de sangre, que conformaba una vida subsistente más allá de los individuos. El sentimiento de pietas, piedad, era el contacto con esa fuerza profunda de la raza y, a su vez, la condición de toda otra idea religiosa. Evola une magistralmente el análisis histórico con el filológico con recurrencia tanto a la etimología como al análisis de pasajes de algunos autores clásicos en el cap. XV, el mejor logrado a mi criterio y que tiene por título “La mística de la raza en Roma antigua” (pp. 117-25) para establecer el origen y el significado de esos dioses familiares y personales. “Es un carácter específico, concluye allí Evola, del culto de las más antiguas sociedades arias su antiuniversalismo. El hombre antiguo no se dirigía hacia un Dios en general, Dios de todos los hombres y de todas las razas, sino a un Dios de su estirpe, es más de su gens y de su familia. Y viceversa: sólo los miembros de un grupo que le correspondía podían legítimamente invocar la divinidad del fuego doméstico y pensar que sus ritos fuesen eficaces.” (p. 122) Mas no por ello, advierte, debería pensarse en un politeísmo. Pues la concepción religiosa antigua era jerárquica. Un Dios universal no excluía intermediarios más cercanos a una familia e incluso a un individuo y, además, a fin de que la relación entre lo humano y lo divino fuese eficaz se requerían determinadas condiciones y una de éstas era la de la raza y la sangre, el elemento material presente en su cuerpo, pero que conllevaba caracteres supranaturales y supraindividuales.

La espiritualidad romana que a grandes rasgos hemos resumido en sus aspectos esenciales da por tierra, según Evola, con la tan mentada pura practicidad romana. Esta efectivamente existió, pero fue fruto de una concepción profunda de la vida. Así también las filosofías estoica y epicúrea, de gran rendimiento en la Roma clásica, vienen a fortificar la ética viviente y viril patricia. Evola nos presenta aquí otro modo de especulación típicamente romana: “Debe tenerse presente, dice, que si en su origen el romano fue antiespeculativo y antimístico, ello no lo fue por

una inferioridad propia, sino en el fondo, por una superioridad suya. Él poseía un estilo de vida congénito, ajeno a misticismos puros y a efusiones sentimentales; tenía una intuición supraracional de lo sagrado <...>” (p. 184).

Evola y el Medioevo

De hecho, no es su cometido tratar sobre el Medioevo. Pero a partir de determinados pasajes que se encuentran en algunas de estas notas, uno bien podría formarse cierta idea evoliana respecto de la Edad Media.

Siguiendo a Altheim (El dios invicto -hay traducción castellana, Eudeba, Buenos Aires, 1966) Evola sostiene que el dios sol, por medio del emperador Constantino, se introduce en el cristianismo. Así, nota que la última gran idea del paganismo se continuó en el cristianismo. Al respecto refiere imágenes del crucifijo de la época rodeado de un sol. Pero en rigor, sostiene, no debería haber seguido una continuidad, sino el contraste entre dos modos o concepciones de la vida y de lo sagrado.

Evola considera al Medioevo como el tercer ciclo de Roma, “un ápice de Roma” (p. 136). Las referencias son al medioevo latino, no al bizantino, y específicamente a Carlomagno, a quien refiere como aquel que retoma el símbolo imperial romano del águila. El mundo feudal es caracterizado como una transfiguración luminosa del mundo viril romano clásico, como un mundo guerrero, fuertemente articulado y personalizado, organizado jerárquicamente. El Imperio se sacraliza, dice en alusión al S. I. R. G. -denominación que se remonta a la dinastía de los Otones- y aviva una fides, una fe, que tuvo por primera y única vez la capacidad de unir a los príncipes de toda la tierra en una empresa simbólica: las Cruzadas. Estas palabras loables bien pueden dar cuenta de que está pensando en las cruzadas como una nueva lucha de lo hiperbóreo contra lo telúrico. En ese momento ve Evola (p. 110) el resurgimiento de las verdaderas fuerzas ya actuantes en la romanidad nórdico-aria.

Con todo, antes de esta conformación, en el momento en que comienza la cristianización del Imperio, se da una cierta corrupción en la espiritualidad de los Césares: el Imperio (p. 132) aceptó el cosmopolitismo, fermento de nivelación y desarticulación. El Bajo Imperio abrazó de manera universal a todo el género humano, sin distinción de razas, pueblos ni tradiciones, sino solo sobre la base del supremo poder central divino. El cristianismo -o parte de él- asumió esa herencia en sus términos negativos: trató de unificar y reunir pueblos en disolución, creo una jerarquía y un poder central sin ningún presupuesto racial y por ello no pudo constituir una casta, ni dio lugar a una tradición regular.

El cristianismo de anárquico y universalista solo se convirtió en articulado y jerárquico con la contribución germánica. La fusión romano-gótica, según Evola, (p. 133) logró la rectificación de los aspectos negativos de la herencia de la última romanidad, del Bajo Imperio cristianizado. Solo con ella resurgió el ideal orgánico.

PRESENTACIÓN de La tradición romana de Julius Evola, 5 de julio de 2006, Biblioteca del Congreso Nacional.

Citas de Evola

Extraídos de la Biblioteca Evoliana:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/citas-de-evola.php>

CITAS DE JULIUS EVOLA (I): SOBRE LA TRADICION

En 1970, las Edizioni Giovanni Volpe publicaron un volumen de "Citas" de Julius Evola. Recopiladas por Giovanni Conti, estas citas suponen la mejor antología de textos evolianos publicados hasta ahora. En aquel momento, estaban de "moda", los libros de "citas" (ek Libro Rojo de Mao, el Pequeño Libro Rojo de los Escolares, etc.). Este volumen supuso para muchos de nosotros un primer contacto con el trabajo de Julius Evola. El libro está dividido en Temas y, progresivamente iremos publicándolo. Esta primera entrega la recopilación está dedicada a "la Tradición"

I LA TRADICION

En toda su obra, Julius Evola siempre ha evidenciado el concepto según el cual la Tradición es única en su esencia, aun admitiendo varias formas de expresión y realización que actúan en el curso de la historia: la Tradición, de hecho, no se identifica con algún contenido, sino que se reencarna siempre en nuevas formas históricas, para las que la fidelidad en la Tradición se debe identificar sobre todo con la fidelidad a los "principios". Una tradición es válida, pues, no por lo que puede tener de limitado y particular, sino por lo que en ella se refiere a un contenido metafísico (o "esotérico"), reconocible también, en formas diversas, en otras tradiciones.

Es propio del pensamiento de Evola la constante referencia a una tradición que, en el sentido ahora recordado, se funda sobre símbolos de la acción más que sobre los de puro conocimiento o contemplación y que, siendo por ella la más congenial a la forma mentis predominante en Occidente, más eficaz y profundamente podría actuar hoy en la dirección de una restauración de los valores tradicionales. Para quien reconoce tales valores y opera para afirmarlos, puede decirse, en nuestro tiempo, "hombre de la Tradición".

Los fragmentos referidos en el presente capítulo han sido tratados en aquellas obras que de forma particular han tratado este tema: La Tradición hermética, Revuelta contra el mundo moderno, Los hombres y las ruinas, El Arco y la Clava, como también en varios escritos del Autor escritos en varios periódicos.

"Solo el retorno al espíritu tradicional podría salvar a Occidente en una nueva conciencia ecuménica europea".

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

Más allá del pluralismo de civilizaciones debe reconocerse -sobre todo si nos limitamos a tiempos hasta los cuales la mirada puede distinguir con cierta seguridad las estructuras esenciales- un dualismo de civilizaciones. Se trata de la civilización moderna de un lado y, de otro, del conjunto de todas las civilizaciones que la han precedido (para Occidente, hasta finales de la Edad Media). Aquí la fractura es completa. Más allá de la variedad múltiple en su forma, la civilización premoderna o, como puede llamarse, tradicional, representa algo efectivamente

diverso. Se trata de dos mundos, de los cuales uno se ha diferenciado hasta no tener ya casi ningún punto espiritual de contacto con el precedente. Con lo que, también las vías para una efectiva comprensión de este último está vedado para la gran mayoría de los modernos.

La Tradición Hermética (1931)

Cuando oponemos al mundo moderno el mundo tradicional, esta oposición es simultáneamente ideal. El carácter de temporalidad y de "historicidad" es inherente en realidad solo a uno de los dos términos de tal oposición, mientras el otro, el referido al conjunto de las civilizaciones de tipo tradicional, es caracterizado por la sensación de que lo que está más allá del tiempo, es decir de un contacto con la realidad metafísica que confiere a la experiencia del tiempo una forma diversas, "mitológica", casi de ritmo y de espacio más que de tiempo cronológico, para utilizar la expresión de Max Schelling. Haber perdido este contraste, verse disuelto en el espejismo de un puro fluir, de un huir, de un tender que empuja cada vez más allá la propia meta, de un proceso que no puede y no quiere detenerse en alguna posesión y que en todo y por todo se consume en términos de "historia" -esta es una de las características fundamentales del mundo moderno, este es el límite que separa dos épocas, es decir, no solo y no tanto en sentido histórico, como y sobre todo en sentido ideal, orgánico y metafísico. Pero entonces, el hecho de que, respecto al momento actual, civilización de tipo tradicional se encuentren en el pasado, es meramente accidental: mundo moderno y mundo tradicional pueden ser considerados siempre como dos tipos universales, como dos categorías apriorísticas de civilización.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

¿Qué se trata de "conservar"? ¿a qué orígenes debería volverse? A parte de la experiencia fascista, a diferencia de la de otras naciones europeas la historia italiana ofrece bien poco, como realidad concreta, a menos que nos reportemos hasta la romanidad. Pero nexos no ideales y electivos, aunque concretos y tradicionales con la romanidad no existen más allá del tiempo: existe el peligro de terminar en una retórica inoperante. Así "conservar" no puede ser una realidad subsistente y amenazada, pueden ser solo ideas y principios normativos. Este es el único plano concebible para un "retorno" y para el fundamento positivo, para la legitimación y el carisma de una voluntad revolucionaria.

L'Italiano (diciembre 1963-enero 1964)

En su significado verdadero y vivo, tradición no es un supino conformismo a todo lo que ha sido, o una inerte persistencia del pasado en el presente. La Tradición es, en su esencia, algo metahistórico y, al mismo tiempo, dinámico: es una fuerza general ordenadora en función de principios poseedores del carisma de una legitimidad superior -si se quiere, puede decirse también: de principios de lo alto- fuerza que actúa a lo largo de generaciones, en continuidad de espíritu y de inspiración, a través de instituciones, leyes, ordenamientos que pueden también presentar una notable variedad y diversidad.

Los hombres y las ruinas (1954)

Hablando de tradición nos referimos a algo más amplio, austero y universal que no sea el simple catolicismo, de forma que solo integrándose en él el catolicismo puede reivindicar un carácter de verdadera tradicionalidad. Debe pues permanecer firme que ser tradicionales y ser católicos no son necesariamente lo mismo. No solo eso: aunque parezca paradójico para algunos, quien es tradicional siendo solamente católico en el sentido corriente y ortodoxo, no es tradicional más que a medias. Repitémoslo: el verdadero espíritu tradicional es una categoría bastante más amplia del simplemente católico.

Los hombres y las ruinas (1954)

Para el verdadero conservador-revolucionario se trata de la fidelidad no a formas e instituciones de tiempos pasados sino a principios de los que la una y la otra pueden ser expresiones particulares adecuadas para un cierto período y en una cierta área. Y en tanto estas expresiones particulares pueden juzgarse en sí mismo caducas y mutables, por que conecta con situaciones históricas a menudo irrepetibles, de altratanto y correspondientes principios tienen un valor que no afecta a las mencionadas contingencias, tienen también una perenne actualidad. Como una semilla, de ella pueden siempre nacer formas nuevas, homólogas respecto a las antiguas, por lo que en su eventual sustituirse -en ocasiones "revolucionariamente"- a las primeras se mantendrá una continuidad entre la mutación de los factores históricos y sociales, económicos y culturales. Para garantizar tal continuidad, aun manteniéndose firmes a los principios, abandonar eventualmente todo lo que debe ser abandonado en lugar de endurecerse o lanzarse a la derrota casi por pánico y buscar confusamente ideas nuevas cuando se verifican crisis y los tiempos cambian, esta es la esencia del verdadero conservadurismo. En tal aspecto espíritu conservador y espíritu tradicional forman una sola y misma cosa.

Los hombres y las ruinas (1954)

En la búsqueda de puntos de referencia una forma histórica dada puede pues ser considerada exclusivamente como ejemplificación y como más o menos adherida a la aplicación de los principios dados, y este es un procedimiento completamente legítimo, parangonable a lo que en matemática es el tránsito de la diferencial a la integral. en tal caso no puede hablarse ni de anacronismo ni de "regresión"; en tal caso no se ha fetichizado nada, no se ha absolutizado nada que en esencia no fuera ya absoluto, por que tales son los principios. De otra forma, se haría como quien, por casualidad, quisiera acusar de anacronismo a los que defienden ciertas virtudes particulares del ánimo por el hecho de que se reclaman también a alguna figura particular del pasado en el cual aquella virtud se han manifestado precipitadamente. Como dice el mismo Hegel, "se trata de reconocer, en la apariencia de lo temporal y de lo transitorio, la sustancia, que es inmanente, es lo eterno, que es lo actual"

Los hombres y las ruinas (1954)

El axioma de la mentalidad revolucionaria-conservadora o revolucionaria-reaccionaria es que por los valores supremos, por los principios-base de cada ordenación sana y normal, y como tales, para entenderse, podamos ya indicar los del

verdadero Estado, del imperium y de la auctoritas, de la herarquía, de la justicia, de las clases funcionales y de las categorías de valores, del orden político en su preeminencia respecto al orden social y económico y así sucesivamente, no existe mutación, no existe devenir. En su dominio no existe "historia" y pensar en términos de historia es absurdo. Tales valores y principios tienen un carácter esencialmente normativo. En el orden colectivo y político revisten la misma dignidad propia, en la vida individual, a los valores y a los principios de una moral absoluta: principios imperativos que requieren un directo, intrínseco reconocimiento (y es la capacidad de tal reconocimiento que diferencia existencialmente una categoría dada de ser de otra) y que no son perjudicados por el hecho de que en uno o en el otro caso el individuo, por debilidad, donde siendo impedido por fuerza mayor, no sepa realizarlos o separa realizarlos solo en parte, y en un punto y no en el otro de su existencia: porque hasta los que no abdican interiormente, hasta en la abyección y en la desesperación el reconocimiento no será menor. Igual naturaleza tienen las ideas que un vico llamaría "las leyes naturales de una república eterna que varía en el tiempo en varios lugares".

Los hombres y las ruinas (1954)

De hecho, en una nación no está siempre presente una suficiente continuidad tradicional viva donde el referirse a las dichas instituciones subsistentes o bastante próximas en el pasado valga directamente también como una referencia a las correspondientes ideas. Puede sin embargo suceder que, interrumpiéndose la continuidad, se imponga el procedimiento que se deba referir a otra época, pero solo para recavar ideas válidas en sí misma. De esto está en vía toda particular el caso para Italia (...). Por que, como se ha dicho, falta en Italia un verdadero pasado "tradicional", existe hoy quien, en el buscar de organizarse contra las posiciones más avanzadas de la subversión mundial, para tener una base concreta, histórica, ha hecho referencia a principios e instituciones del período fascista. Ahora, el siguiente principio fundamental debería permanecer firme: que si las ideas "fascistas" debieran ser aun defendidas, deberían serlo no en tanto que "fascistas", sino en tanto, que para un tiempo dado, han representado una forma particular de aparecer y afirmarse de ideas anteriores y superiores al fascismo, de ideas que tienen el carácter de "constantes", que pueden ya encontrarse como partes integrantes de toda una gran tradición política europea.

Los hombres y las ruinas (1954)

Gustosamente se habla de "tradición europea" y de "cultura europea". Existe quien se contenta con simples palabras. En cuando a "tradición", ya desde hace tiempo, Europa -y Occidente- ignora su sentido más alto. Se podría decir que la "tradición" en sentido integral, se distingue del simple "tradicionalismo", es una categoría perteneciente a un modo casi desaparecido, a una época en la que una única fuerza formadora se manifestaba, sea en las costumbres como en la fe, sea en el derecho como en las formas políticas y en la cultura, en suma, en cada dominio de la existencia.

Los hombres y las ruinas (1954)

Es necesario examinar hasta el fondo las propias ambiciones "revolucionarias", dándose cuenta que si se acepta referir tales ambiciones en sus límites legítimos, nos limitaría a formar parte del escuadrón de demolición. Solo quien se mantiene verdaderamente en pie puede decirse que se encuentra en un alto nivel. La consigna de un hombre así será Tradición, entendida en su aspecto dinámico... Suyo será el estilo de quien, cuando las circunstancias cambien, donde las crisis se precipiten, donde nuevos factores actúe y los precedentes diques peligren, conserve su sangre fría, su disposición para abandonar lo que debe ser abandonado, para que lo esencial no quede comprometido, sabe avanzar estudiando impasiblemente formas adaptadas a las nuevas circunstancias y con ellas sabe imponerse, tanto que una inmaterial continuidad sea restablecida o mantenida y cada actuación privada de base o a la propia aventura sean evitados. Esta es la tarea, este es el estilo de los verdaderos dominadores de la historia, bien distinto y más viril del simplemente "revolucionario".

Los hombres y las ruinas (1954)

La oposición entre la civilización moderna y civilización tradicional puede expresarse como sigue: las civilizaciones modernas están divorciadas del espacio, las civilizaciones tradicionales estuvieron divorciadas del tiempo. Las primeras -las civilizaciones modernas- son vertiginosas por su fiebre de movimiento y de conquista espacial, generadora de un arsenal inagotable de medios mecánicos aptos para reducir toda distancia, para abreviar todo intervalo, para contraer en una sensación de ubicuidad todo lo que ha aparecido en multitud de lugares... Por el contrario, las civilizaciones tradicionales fueron vertiginosas en su estabilidad, en su identidad, en su subsistir indestructible e inmutablemente en medio de las corrientes del tiempo y de la historia: fueron capaces de expresar incluso en formas sensibles y tangibles una sombra de la eternidad.

L'arco e la clava (1968)

Las formas principales de la vida tradicional, entendidas como "categorías", tienen la misma dignidad de los principios éticos: valen en sí mismas y buscan solo ser reconducidas y queridas, pretenden que el hombre se mantenga interiormente firme y haga con ellas medidas si mismo y de su propia vida, como precisamente hace, siempre y en todas partes, el hombre tradicional.

Revuelta contra el mundo moderno (III ed. 1969)

Por "civilización tradicional", se entiende una civilización orgánica, tal que en su interior toda la actividad esté orientada de forma unitaria según una idea central y, más específicamente, "de lo alto hacia lo alto". "Hacia lo alto", significa hacia algo superior a lo que es naturalista y simplemente humano. Esta orientación presupone un conjunto de principios que poseen una inmutable validez normativa y un carácter metafísico. A tal conjunto, puede darse el nombre de Tradición, por que los valores y los principios de base son esencialmente los mismos en cada tradición histórica dada, a parte de una variedad de adaptaciones y de

formulaciones. Quien reconoce tales valores y los afirma, puede decirse "hombre de la Tradición".

Entrevista a Gianfranco de Turris. L'Italiano (noviembre 1970)

Para quien observa el dominio histórico, la Tradición viene referida a lo que se podría llamar una trascendencia inmanente. Se trata de la idea recurrente según la cual una fuerza de lo alto haya actuado en una o en otra área o en uno o en otro ciclo histórico, en modo que valores espirituales y supraindividuales constituyeran el eje y el supremo punto de referencia para la organización general, la formación y la justificación de toda realidad y actividad subordinada y simplemente humana. Esta forma es una presencia que se transmite, y esta transmisión, propia del carácter supraiselevado respecto a las contingencias históricas, de dicha fuerza constituía precisamente la Tradición. Normalmente la Tradición tomada en este sentido es llevada por quien está en el vértice de las correspondencias jerárquicas, o de una élite, y en sus formas más originaria y completas no existe separación entre poder temporal y autoridad espiritual, la segunda siendo también, en vías de principios, el fundamento, la legitimación y el carisma de la primera.

II Conciliadores (15 junio 1971)

Para el segundo aspecto de la Tradición, es necesario referirse al plano doctrinal; el punto de referencia es lo que puede llamarse la unidad trascendente presente en varias tradiciones. Puede tratarse de tradiciones de tipo religioso, pero también de otro género, sapienciales y místicas. Lo que ha sido llamado el "método tradicional" consiste en el descubrir una unidad o correspondencia esencial de símbolos, formas, mitos, dogmas, disciplinas, más allá de las diversas expresiones que las correspondencias de significado pueden asumir en tradiciones históricas dadas.

II Conciliadores (15 junio 1971)

CITAS DE JULIUS EVOLA (II): SOBRE LA CONTESTACION GLOBAL CONTRA EL MUNDO MODERNO

La segunda entrega de la selección de citas de Evola está dedicada a la "Contestación Global contra el mundo moderno". Una parte importante de las citas han sido extraídas de la obra cumbre de Evola "Rivolta contro il mondo moderno", sin embargo, abundan también las incluidas en "Imperialismo Pagano" y en artículos publicados en los años 30. Resulta significativo que la mayor parte de estas citas hayan sido escritas en la que podemos llamar "segunda etapa" de su producción, la que tiene lugar entre la disolución del Grupo de Ur (1930) y el final de la Segunda Guerra Mundial (1945). En este período, Evola fija las ideas centrales que inspirarán su obra.

II CONTESTACION GLOBAL CONTRA EL MUNDO MODERNO

Para Evola el concepto de decadencia indica una neta fractura con el mundo que llama "de la Tradición": su doctrina de la regresión no es, por otra parte, una incitación al fatalismo, vale en relación a puntos de referencia absolutos y a la escala de las grandes distancias históricas: por ello quien hoy opera positivamente sobre el plano concreto de la acción no puede, ni debe, dejarse impresionar.

El título mismo del capítulo sugiere inmediatamente el de la obra más importante del autor, Rivolta contro il mondo moderno (1934): esta obra bastaría por sí misma para atestiguar como, ya hace sesenta años, y precisamente en Italia, contra la decadente civilización actual, se alzó una "contestación", la cual, apoyándose sobre el sólido fundamento de lo que, en todos los tiempos, tradicionalmente puede revestir un carácter de normalidad en sentido superior, va mucho más allá y en profundidad que las que le han seguido. Crítico agudo de muchos aspectos del mundo moderno -cuya carrera hacia el desastre ha denunciado en sus libros durante casi cincuenta años- Evola invita a la reacción, a no dejarse condicionar ante la omnipotencia y el triunfo aparente de las fuerzas dominantes de la época. Evola rechaza todo reconocimiento con el mantenimiento de esta sociedad, sus estructuras, sus mitos y sus pseudo-valores, una distancia interior exenta de compromisos y con el no aceptar estar ligada a ningún vínculo de naturaleza espiritual o moral.

Además de Revuelta contra el mundo moderno, los fragmentos ordenados en el capítulo presente, están extraídos de: Imperialismo pagano, Los hombres y las ruinas, Metafísica del Sexo, El "obrero" en el pensamiento de Ernst Jünger, Cabalgar el Tibre, L'Arco e la clava, como también de escritos aparecidos en periódicos diversos.

"Oponerse a cualquier consagración y "racionalización" del estado de hecho, no conceder ningún reconocimiento a fuerzas y corrientes que hayan tomado la mano, tal debe ser el principio"

Los hombres y las ruinas (II ed. 1967)

Europa ha creado un mundo que en todas sus partes constituye una antítesis irremediable y completa con lo que fue el mundo tradicional. No existen compromisos o conciliaciones posibles, las dos concepciones están enfrentadas una contra otra, separadas por un abismo sobre el que cualquier puente resulta ilusorio. Por otra parte, la civilización occidental, el mundo cristiano, está procediendo de forma vertiginosa hacia su lógica consecuencia, y la conclusión, sin querer ser profeta, no se hará esperar mucho. Aquellos que entrevén esta conclusión y consiguen sentir todo el absurdo y toda la tragicidad, deben buscar pues en sí mismo el valor para decir no a todo.

Imperialismo pagano (1928)

Nos encontramos ante la ley misma que domina toda la cultura y la sociedad de hoy: en el plano inferior, el orgasmo industrializador, los medios que se convierten en fines, la mecanización, el sistema de los determinismos económicos y materialistas a los que la ciencia marca el ritmo -conectado con el arribismo, la carrera hacia el éxito que hombres que no viven, sino que son vividos- y, en el límite, los novísimos mitos del "progreso indefinido" sobre la base del "servicio social" y del trabajo convertido en fin en sí mismo y deber universal; sobre el plano superior, el conjunto de las doctrinas fausticas, deveniristas y bergsonianas (...) No es acción, sino fiebre de acción. Y el correr vertiginoso de aquellos que han sido arrojados fuera del eje de la rueda y cuya carrera era tanto más loca en cuanto mayor es su distancia del centro. Tanto esta carrera, como la dependencia de las leyes sociales en el ámbito económico, industrial, cultural y científico son inevitables, fatales en todo y por todo, en el orden interior de cosas que han creado, una vez que el individuo se haya vuelto ajeno y exterior a sí mismo, una vez que con el sentido de la centralidad, de la estabilidad y de la suficiencia interior haya perdido el sentido de lo que constituye verdaderamente el valor de la individualidad. La decadencia de Occidente procede incuestionablemente de la decadencia del individuo como tal.

Imperialismo pagano (1928)

La infinidad de hombres sobre la tierra desierta de luz, reducidos a mera cantidad -solamente a cantidad-, convertidos en iguales en su identidad material como partes dependientes de un mecanismo abandonado a sí mismo, dejado en el vacío sin que nadie pueda hacer nada... esta es la tendencia que está en el fondo de la dirección económico-industrialista que triunfa en todo Occidente. Y quien siente que ésta es la muerte de la vida y el advenimiento de las leyes de la materia, el triunfo de un hecho tanto más terrible en tanto que ya no existe mas persona, sin que pueda considerarse más que un remedio: destrozar el juego del oro, superar el fetiche de la sociedad y las leyes de la interdependencia, restaurar los valores aristocráticos, los valores de la cualidad, la diferencia, el heroísmo, el sentido de la realidad metafísica a la que hoy todo resulta contrario.

Imperialismo pagano (1928)

La onda oscura y bárbara, enemiga de sí y del mundo, que en la subversión frenética de toda jerarquía, en la exaltación de los débiles, de los desheredados, de los sin-nacimiento y sin-tradición agitados por la necesidad de "amar", de

"creer", de abandonarse, en el rencor hacia todo lo que es fuerza, suficiencia, sabiduría, aristocracia, en el fanatismo intransigente y proselitista constituyó un veneno para la grandeza del Imperio Romano, y la causa máxima de la decadencia de Occidente. El cristianismo -recuérdese- no es lo que hoy subsiste como religión cristiana -tronco muerto carente de un impulso más profundo. Tras haber disgregado el conjunto de Roma, con la Reforma pasó a infectar la raza de los rubios bárbaros germánicos para luego penetrar también más arriba, tenaz e invisible: el cristianismo hoy está en acto en el liberalismo y en el democratismo europeo, y en todos los otros frutos de la revolución francesa, hasta el anarquismo y el bolchevismo; el cristianismo de hoy está activo en la estructura misma de la sociedad moderna-tipo -la anglosajona- y en la ciencia, el derecho, en la ilusión de poder de la técnica. En todo esto se conserva igualmente la voluntad niveladora, la voluntad del número, el odio hacia la jerarquía, la cualidad y la diferencia y el vínculo colectivo, impersonal, hecho de mutua insuficiencia, propio de las organizaciones de una raza de esclavos en revuelta.

Imperialismo pagano (1928)

El mundo tradicional fue jerárquico: en un sentido, sagrado, sobre la base de la realidad metafísica situada como principio, centro y fin de la existencia, como estado supremo del ser, como estado de verdad. Y donde la ordenación temporal secundó este esquema, a través de los grados de luz, se formó un tránsito espontáneo entre lo humano y lo no-humano, una visión simbólica de las cosas, de la naturaleza y de los acontecimientos, de la cual tomaron vida las "superadas" ciencias tradicionales, y en la cual el demonismo elemental de la naturaleza inferior en perpetuo devenir era detenido por formas de liberación y de luz. La ruptura de la relación entre ambos mundos, la concentración de toda posibilidad en uno solo de estos, el del hombre, la sustitución del supramundo con fantasmas efímeros y momentáneas exaltaciones de la naturaleza mortal, tal es el sentido del mundo moderno.

La Torre (10 marzo 1930)

La idea de la pluralidad de civilizaciones y la de la relatividad de la civilización moderna, se presenta para muchos con los rasgos de una herética e impensable extravagancia. Pero esto no basta: es necesario saber reconocer que la civilización moderna no solo podrá también desaparecer como tantas otras sin dejar rastro, sino que pertenece al tipo de las que, una vez desaparecida, igual que la vida momentánea, respecto al orden de las "cosas que son" y de cualquier otra civilización adherida a las "cosas que son", tiene un valor de mera contingencia.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

La sociedad moderna se presenta precisamente como un organismo que desde el tipo humano ha pasado al subhumano, en el cual toda actividad y toda reacción es determinada por las necesidades y las tendencias de la pura vida corporal. Sus principios dominantes corresponden exactamente a la parte animal y orgánico-vital de las jerarquías tradicionales (mercaderes y siervos): el oro y el trabajo. Tal como se han orientado las cosas, estos dos elementos van a condicionar casi sin excepción toda posibilidad de la vida para forjarse ideologías y mitos, mediante

los cuales resultaría más clara la profundidad de la moderna perversión de todos los valores.

Revolta contra el mundo moderno (1934)

Partiendo de estas premisas, de esta devastación cientifista, racionalista y maquinista, la civilización moderna ha cerrado gradualmente cualquier vía para la defensa de la personalidad frente a la agresión de lo colectivo. Y así hemos visto, en el terreno político, como -arrollada la diferencia aristocrático-feudal, eliminada cualquier tradición de sangre y de casta, destruido a través de una única ley niveladora y "pública" cualquier jus singulare, todo privilegio, cualquier franquicia, el individuo laico, revolucionario, liberal e iluminista haya reclamado inmediatamente la reacción: como el grupo, la patria, la raza, el Estado sean poco a poco reducidos al valor de personas independientes que exigen del individuo, que forma parte entrega y subordinación incondicionada no solo como ser natural y "político" sino también en cuanto ser ético y espiritual; que pretendan pues que toda forma de actividad se nacionaliza o se "socializa", cesa de ser un soporte para una cultura, es decir, para una libre formación de la persona, y se convierte en parte dependiente del ente político y temporal. Al mismo tiempo se fomenta demagógicamente el odio hacia cualquier personalidad superior y dominadora; los jefes no son admitidos, más que en cuanto son meros "exponentes" al servicio de la colectividad, del pueblo, de la patria en forma de jefes de partido democráticos o de tribunos de la plebe.

Revolta contra el mundo moderno (1934)

En el nacionalismo, habitualmente se consideran solamente los aspectos particulares, la oposición entre la conciencia de un pueblo y la de otros pueblos. Este aspecto es real y al considerar el nacionalismo como fenómeno surgido de la disgregación de la anterior edad ecuménica y espiritual europea. Pero también es importante considerar el aspecto colectivista que el nacionalismo, en tanto que emancipación particularista de un principio universal, lleva en sí mismo y que resulta claro cuando se toma por punto de referencia la relación entre la personalidad y el grupo. Bajo esta óptica el nacionalismo se muestra como un espíritu de locura, una dictadura del demos, unida a la incapacidad del individuo para valorizarse, muy frecuentemente unida a factores sub y pre-personales.

Revolta contra el mundo moderno (1934)

El "progreso" de la historia más allá del medievo se compendia esencialmente en un desarrollo del elemento burgués y de los intereses y actividades propias de la burguesía y nada más que de ella, ignorando a los demás elementos superiores de la jerarquía medieval: desarrollo que ha asumido los rasgos de un verdadero cáncer. El burgués ha cubierto de ridículo los ideales de la ética caballeresca precedente. El burgués, como la "gente nova" despreciada por Dante, ha estimulado la revuelta antitradicional, usurpando el derecho de las armas, fortificando los centros de una impura potencia económica, levantando estandartes propios, oponiendo -con las Comunas- una anárquica pretensión de autonomía a la autoridad imperial. Es el burgués quien poco a poco ha dado la apariencia de cosas naturales a lo que en otros tiempos -en tiempos de normalidad- hubiera sido con-

siderado como una absurda herejía: el pensar que la economía es nuestro destino y el beneficio es el fin, el pensar que el comerciar y traficar es "actuar", el traducir cualquier cosa en términos de "rendimiento", de prosperity, de confort, de algo susceptible de especulación, de compra y venta, es la esencia de la civilización.

Régimen Fascista (3 abril 1934)

Quien ama los contrastes, también en relación con la guerra, debería considerar aquello en lo que se ha convertido la "civilización" moderna. Pasando a través del grado, aun no privado de cierta nobleza, del guerrero que combate por el honor de su príncipe, descendiendo hasta el tipo de mero "soldado" o militar, se ha unido, poco a poco, la idea, que es algo "medieval" y de bárbaros y fanáticos, luchar por la "vía de Dios" y por similares fantasías metafísicas; algo santísimo, sin embargo, es luchar por un trozo de tierra, por el "orgullo de la nación" o por el "porvenir de la patria" según el "deber" de todo buen ciudadano.

Revolta contra el mundo moderno (1934)

El mundo moderno nos muestra también en algunos de sus desarrollos más singulares el retorno a los temas propios a las antiguas civilizaciones ginecocráticas meridionales. El socialismo y el comunismo en la sociedad moderna ¿acaso no son más que reapariciones materializadas y mecanizadas del antiguo principio telúrico-meridional de la igualdad y de la promiscuidad de la Madre Tierra? Puramente físico y fálico es, en el mundo moderno, el ideal de la virilidad, propio de la ginecocracia afrodítica. El sentimiento plebeyo de la Patria afirmado con la revolución francesa y desarrollado por las ideologías nacionalistas como mística de la estirpe y, precisamente, de la Madre Patria, sagrada y omnipotente, es efectivamente la reminiscencia de una forma de totemismo femenino. Y los reyes y los jefes de gobierno privados de toda real autonomía, "primeros servidores de la nación", son productos de la desaparición del principio absoluto de la soberanía paterna y del retorno de aquellos que tienen en la Madre -en el gran totem materno de la "raza"- el origen de su poder. Hetairismo y amazonismo están igualmente presentes, bajo formas nuevas: es el disgregarse de la familia, es el sensualismo moderno, la continua búsqueda de la mujer y del placer; luego, es el neutralizarse y el masculinizarse de la mujer misma, la lucha por su emancipación y por la paridad de sus derechos en todos los terrenos, su bastardización deportiva. Aún hoy la amazona y la hetaira han suplantado a la madre y dominan sobre el hombre esclavo o animal de rendimiento práctico.

Revolta contra el mundo moderno (1934)

Se ha considerado una conquista lo que es una abdicación. Tras siglos de "esclavitud" la mujer ha querido ser libre, ser por sí misma. Pero el considerado "feminismo" no ha sabido concebir para la mujer una personalidad, si no a imitación de la masculina, a pesar de que sus "reivindicaciones" enmascaren una desconfianza fundamental de la mujer nueva hacia sí misma, la impotencia de esta para ser y valer como lo que es: como mujer y no como hombre.

Revolta contra el mundo moderno (1934)

La plebe no habría nunca podido irrumpir en todos los terrenos de la vida social y de la civilización si existieran aristocratas realmente capaces de enpuñar la espada y ceñirse el cetro; así mismo en una sociedad constituida por hombres verdaderamente tales, la mujer nunca habría debido y podido tomar la vía de la actual degeneración feminista. Si consideramos los períodos en los que la mujer ha unido una autonomía y un primado, vemos que coinciden casi siempre con épocas de cadencia evidente de las civilizaciones más antiguas. Así la verdadera reacción contra el feminismo y contra cualquier otra desviación femenina no debería desarrollarse contra la mujer, sino es contra el hombre.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

En un texto tradicional, escrito dos mil quinientos años antes del nacimiento de Nietzsche, se lee: "Perdida la Vía (es decir la inmediata adhesión a la espiritualidad pura) queda la Virtud; perdida la Virtud queda la ética; perdida la ética queda el moralismo. El moralismo es solo la cáscara exterior de la ética y la firma del principio de la decadencia". En este fragmento son enunciadas de forma concisa y exacta las varias etapas del proceso de caída que ha conducido hasta el ídolo burgués: el moralismo. Tal ídolo no fue nunca conocido en las grandes civilizaciones tradicionales; swolo lo ha sido en un sistema de domesticación y conformismo basado sobre la convención, el compromiso, la hipocreacia y la vellaquería, y justificado solo en función de un utilitarismo socializado.

Regime fascista (3 abril 1934)

Los puntos de divergencia entre Rusia y América no tienen apenas importancia para quienes miran la esencialidad. Al igual que Rusia, América, en los temas centrales de su "civilización" y de su forma de considerar la vida y el mundo, ha creado algo, que representa la precisa contradicción de la antigua tradición europea, en el seno de la cual todavía penetra deletéreamente (...). Los puntos de correspondencia, nos permiten ver en Rusia y América dos rostros de la misma cosa, dos movimientos que parten de los dos mayores centros de poder del mundo y que convergen, poco a poco, hacia un mismo punto. Una -realidad en vías de formarse, bajo el puño de hierro de una dictadura, a través del método de una estatización y de una racionalización inexorable. La otra -realización espontánea (y por tanto más preocupante) de una generación que acepta ser y querer ser lo que es, que se siente sana, libre y fuerte y añade por sí a los mismos puntos, sin la sombra casi personificada del "hombre colectivo", que aun tiene en su red, sin la dedicación fanático-fatalista del eslavo-bolchevizado. Pero tras una como la otra "civilización", tras una y otra grandeza, quien ve reconoce igualmente el preludio del advenimiento de la "Bestia sin nombre", "el mundo nuevo que viene".

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

Podrá también suceder que la capitulación ante la tenaza que se cierra de Oriente y Occidente no sea siquiera advertida, que el hundimiento no tenga siquiera la grandeza de una tragedia. Rusia y América, pensando en una misión universal, traducen la sensación de un destino real. Centralizan las fuerzas, por la vía de las cuales se podrá realizar la última fase de la involución y del descenso del poder

de una a otra de las antiguas castas hasta la última y el despertar del demonismo de lo colectivo. Y si tal destino deberá realizarse, y la tenaza, de Oriente y Occidente, cerrarse, toda esta espléndida civilización de titanes, de metrópolis de acero y cemento, de masas tentaculares, de álgebras y máquinas encadenadas las fuerzas de la materia, de dominadores de cielos y de océanos, aparecerá como un mundo que se tambalea en su órbita y tiende a desprenderse y alejarse definitivamente en los espacios, donde no existe ninguna luz, fuera de aquella siniestra encendida por la aceleración de su misma caída.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

Así puede pensarse en la necesidad de que los destinos se cumplan. Ya lo hemos dicho: habiendo calcado el penúltimo grado, estando en el umbral del advenimiento universal de la verdad y del poder de la última de las antiguas castas, no debe realizarse aun más que aquello que queda por tocar el fondo de aquella "edad oscura" -kay yuga- o "edad del hierro", preconizada por las enseñanzas tradicionales, los rasgos generales de la cual corresponden extrañamente al rostro de la época contemporánea. Como los hombres, así también las civilizaciones tienen su ciclo, un principio, un desarrollo y un fin, y contra más ancladas están en lo contingente, más fatal es esta ley (...) Solo la estupidez de los modernos ha hecho creer por un momento que su civilización, radicada más que cualquier otra en lo temporal y en lo contingente, pueda tener un destino diferente y privilegiado.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

No es una paradoja afirmar que el idealismo, es decir la abusiva retórica de los "ideales sagrados", de las "ideas sublimes", de las "fes", es algo completamente burgués; algo vano que enmascara la ausencia de una silenciosa y verdadera fuerza creativa. Nosotros diremos pues que no es la ausencia, sino la presencia de los "ideales" y de las "fes", tomada en tal sentido, lo que caracteriza una época burguesa. "Ideales" y "fes" estuvieron verdaderamente ausentes allí donde fueron sentidos como demasiado poco, allí donde el hombre es central respecto a sí mismo, allí donde rige la fuerza pura, la potencia y la verdadera creación. Civilización ascética, civilización guerrera, civilización creadora, tienen muy poco lugar para "ideales" y "fes", como por el "moralismo" y el "sentimentalismo".

Regime Fascista (3 abril 1934)

Si ha existido alguna civilización de esclavos, esta es precisamente la civilización moderna. Ninguna civilización tradicional vió jamás masas tan grandes condenadas a un trabajo vacío, desalmado, automático: esclavitud, que no tiene siquiera como contrapartida la estatura y la realidad tangible de la figura de los señores y de los dominadores, sino que viene impuesta anodinamente a través de la tiranía del factor económica y de las estructuras de una sociedad más o menos colectivizada. Y ya que la visión moderna de la vida, en su materialismo, ha restado al individuo toda posibilidad de conferir al propio destino algo de transfigurante, de

verse un signo y un símbolo, así la esclavitud de hoy es la más dura y desesperada de las que se han conocido.

Revuelta contra el mundo moderno (II ed. 195)

El problema fundamental de nuestros días, respecto al cual cualquier otro es considerado como subordinado y accesorio, es el de la contra-revolución. Se trata de ver si existen aun hombres que sean capaces de decir no a todas las ideologías y seudoprincipios, los movimientos, los partidos y las instituciones que derivan de la revolución francesa, es decir de todo lo que va del liberalismo hasta el bolchevismo. Se trata, en segundo lugar, de agrupar a tales hombres, de darles una orientación, la sólida base de una visión general de la vida y de una rigurosa doctrina política.

Los hombres y las ruinas (1935)

Todos los aspectos exteriores de poder y progreso técnico-industrial de la civilización contemporánea no cambian nada el carácter involutivo de la misma. Digamos más, no dependen de esto, por que todo este aparente "progreso" ha sido realizado casi exclusivamente en función del interés económico, hegemónico en relación a cualquier otro. Hoy puede hablarse sin mas de un demonismo de la economía, la base del cual es la idea que en la vida sea individual o colectiva, el factor económico es el único importante, real, decisivo, que la concentración de todo valor e interés sobre el plano económico y productivo no es una aberración sin precedentes del hombre occidental moderno, sino algo normal y natural, no una eventual sucia necesidad, sino algo que es aceptado y exaltado.

Los hombres y las ruinas (1953)

Se reconoce que el desorden actual es debido a infecciones ideológicas. No es cierto que el marxismo haya surgido y sea antitético porque existe una cuestión social real (esto ha podido verificarse como máximo en la época industrial); se trata precisamente de lo contrario: la cuestión social en amplia medida surge, en el mundo de hoy, solo por que existe un marxismo, es decir, artificialmente, por obra de agitadores, de los considerados "despertadores de la conciencia de clase", sobre los cuales un Lenin se expresó muy claramente al contestar el carácter espontáneo de los movimientos proletarios y en el asignar al partido comunista la tarea, no de sostener tales movimiento donde existan de forma natural, sino provocarlos y suscitarlos por cualquier medio.

Los hombres y las ruinas (1953)

Conviene denunciar otra fijación patógena de la era económica, otro de sus slogans fundamentales. Aludimos a la superstición moderna del trabajo, que es propia tanto de las corrientes de "derecha" como a las de "izquierda". Como el "pueblo", así también el "trabajo" se ha convertido en una de aquellas entidades sagradas e intangibles, sobre las cuales el hombre moderno no sabe decir nada mas que loas y alabanzas. Una de las características de la era económica según en su aspecto más opaco y plebeyo es precisamente esta especie de autosadismo, que consiste en glorificar el trabajo como valor ético y deber humano esen-

cial, y en el concebir bajo forma de trabajo cualquier tipo de actividad. En una futura humanidad más normal, no existirá esta perversión que aparecerá entre las más singulares.

Los hombres y las ruinas (1953)

Completamente moderno, extraño a cualquier civilización normal, es el realce dado al concepto de "Historia"; aun más extraño es la personificación de la historia en una especie de entidad mística, convertida en objeto de una supersticiosa religión, tanto que, como muchas otras abstracciones personificadas puestas de moda en una época que se dice "positiva" y "científica", que incluso suelen escribir con letras mayúsculas.

Los hombres y las ruinas (1953)

En la época de las democracias, la guerra misma se degrada, se acompaña de una exasperación y de un radicalismo que la época del presunto militarismo y de los "Estados militares" jamás conoció. Además, las guerras aparecen cada vez más desencadenadas por factores incontrolables, precisamente por que tales son las pasiones y los intereses que predominan en los Estados democráticos y nacionalistas, privados de un principio de pura soberanía,. Y la inevitable consecuencia de esto es que los conflictos adquieran un carácter cada vez más irracional, que conduzcan a lo que menos se ha previsto y querido, que su trágico balance se cierre siempre en negativo, incluso en los términos de una "inútil carnicería", o también de una ulterior contribución al desorden universal.

Los hombres y las ruinas (1953)

Es evidente que hoy, por regresión, se vive en una civilización en la cual el interés predominante no es el intelectual o espiritual, no es tampoco el heroico o el referido a manifestaciones superiores de la afectividad, sino a aquello, subpersonal, determinado por el vientre y el sexo. El vientre es, hoy, el fondo de las luchas sociales y económicas más características y calamitosas. Su contrapartida es la importancia que, en nuestros días, tiene la mujer, el amor y el sexo.

Metafísica del sexo (1958)

Hoy se desarrollan procesos destructivos que se vuelven contra el mismo instrumento que el hombre ha creado para el dominio sobre la naturaleza, la técnica, a guisa del Golem. El hombre ya no puede huir de una situación de guerra material abierta y a las tempestades de hierro y de fuego que él mismo desencadena. La situación se repite: para hacer frente a esta realidad, creada cuando está apunto de volverse señor de la tierra y de realizar casi el bíblico: "Serás igual a Dios", pero separado de él, toma forma una nueva figura humana. Y aquella de quien, ante el desafío de la destrucción y de la mecanización, responde con un acto interno absoluto, hace suya una nueva ética y una nueva visión de la existencia.

L'Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger (1960)

Cuando hoy se habla de crisis, para la mayoría el punto efectivo de referencia es precisamente el mundo burgués: son las bases de la civilización y de la sociedad burguesa las que sufren esta crisis y son objeto inmediato de la disolución. No es el mundo que nosotros hemos llamado de la Tradición. Socialmente, política y culturalmente, está deshaciéndose el mundo que había cobrado forma a partir de la revolución del Tercer Estado y de la primera revolución industrial.

Cabargar el Tigre (1961)

Por su tosquedad, por sus referencias explícitas al motivo de base -a la economía- en el mito comunista son más fácilmente reconocibles los elementos que indican el sentido final (...). En sus formas radicales este mito -que allí donde se ha afirmado controlando movimientos, organizaciones y pueblos, se une a una correspondiente educación, a una especie de lobotomía psíquica tendente a neutralizar metódicamente incluso en la infancia cada forma de sensibilidad y de interés superior, toda forma de pensar que no sea en términos de economía y de procesos económico-sociales- tiene tras de sí el vacío más pavoroso y presenta el valor del opiáceo más deletéreo hasta ahora suministrado para una humanidad desarraigada.

Cabargar el Tigre (1961)

El absurdo propio del sistema de vida moderna se evidencia con toda crudeza precisamente en aquellos aspectos económicos que, esencial y regresivamente, la determinan. Por un lado, de una economía de lo necesario se ha pasado decididamente a una economía de lo superfluo, debido a la superproducción y al progreso de la técnica industrial. La superproducción exige, por el volumen de negocios de las fábricas, que sea alimentado o suscitado en las masas un máximo volumen de necesidades: a través de estas necesidades, convertidas en habituales y "normales", comportan un creciente condicionamiento del individuo. Aquí el primer factor es pues la naturaleza misma del proceso productivo disociado, que ha tomado casi de la mano al hombre moderno, como un "gigante desencadenado" incapaz de detenerse y capaz de volver verdadero el "Fiat productio, pereat homo!" (W. Sombart)

Cabargar el tigre (1961)

Los últimos tiempos nos han ofrecido el espectáculo de la deserción y de la traición de los clérigos: estos -como observó Benda- han abandonado sus posiciones y han ido a converger con la intelectualidad, el pensamiento y han renunciado a su misma autoridad poniéndola al servicio de la realidad material, de los procesos y de las fuerzas que se afirman en el mundo moderno, proporcionando su justificación, un derecho, un valor. Lo que ha acelerado y potenciado aquellas fuerzas y procesos.

L'Italiano (junio-julio 1963)

Es innegable la caída de nivel de la iglesia moderna por el hecho de que ella tiene preocupaciones de carácter social y moralista de mucho más peso que el atribuido a la vía sobrenatural, con el ascetismo y la contemplación, puntos esencia-

les de referencia de toda forma superior de religiosidad (...). De hecho, hoy las preocupaciones principales del catolicismo parecen ser un pequeño moralismo virtuosista sexual burgués y un inadecuado paternalismo asistencial.

Los hombres y las ruinas (IIed. 1967)

La revuelta puede ser legítima cuando se orienta contra una civilización en la que casi nada tiene ya una justificación superior, que es vacía y absurda, que, mecanizada y estandarizada tiende ella misma hacia lo subpersonal, en el mundo amorfo de la cantidad. Pero cuando se trata de "rebeldes sin bandera", cuando la revuelta es, por así decirlo, un fin en sí misma, el resto sirve apenas de pretexto, cuando se acompaña a formas de desencadenamiento, de primitivismo, de abandono a lo que es elemental en el sentido inferior (sexo, jazz negro, embriaguez, violencia gratuita e incluso criminal, exaltación complacida de lo vulgar y lo anárquico), entonces no es arriesgado establecer un nexo entre estos fenómenos y los otros que sobre un plano diferente atestiguan la acción de fuerzas del caos que afloran desde lo bajo a través de las grietas más visibles del orden subsistente.

II Conciliadores (15 de noviembre 1967)

La perversión de la cultura moderna ha comenzado con el advenimiento de la ciencia, a la cual se han asociado el racionalismo y el materialismo. A tal respecto también puede hablarse de procesos autonomizados, los cuales han dado la mano al hombre que, por así decirlo, no consigue seguir al paso con sus mismas creaciones. No se trata, naturalmente, de negación práctica sino de lo que ha incidido sobre la visión del mundo, la cual desde hace tiempo, ha estado precisamente condicionada por la ciencia, la filosofía y las mismascreeencias religiosas habiendo pasado prácticamente en un plano secundario e irrelevante. El "mito" de la ciencia es el que debería combatirse, es decir, la idea que conduce a lo que es verdaderamente digno de ser conocido, que ella en sus aplicaciones vaya más allá del dominio de los simples medios y dé alguna contribución a la solución de los problemas fundamentales de la existencia y del mundo. "Progresismo" y cientifismo van, por lo demás, de la mano.

II Borghese (5 de septiembre 1968)

Es casi humorístico incluir entre las "reivindicaciones sociales", entre los "derechos inalienables de la persona humana", la libertad sexual próxima a la libertad de opinión, de culto, libertad de reunión, de residencia y de cualquier otra hermosa "conquista" de la democracia, desde el punto de vista de la cual, sin embargo, poco se podría objetar contra esta ulterior "reivindicación". Aquí, como en otros lugares, podría recordarse las palabras de Zarathustra nietzscheano, el cual interesaba no el ser libre DE alguna cosa (de las restricciones) sino el ser libre PARA algo, es decir el uso de la libertad, y recordaba como muchos pierden el último de sus valores en el momento de sacudirse todo yugo.

L'arco e la clava (1968)

El advenimiento de la democracia significa algo más serio y más grave de lo que hoy puede parecer desde el punto de vista simplemente político, es decir como el error y la estupidísima infatuación de una sociedad que prepara por sí mismo su propia fosa. No es erróneo afirmar que el clima "democrático" es tal que no puede dejar de ejercer, a la larga, una acción en sentido regresivo también sobre el hombre como personalidad y en términos "existenciales": precisamente tras las correspondencias antes indicadas entre el individuo como pequeño organismo y el Estado como gran organismo. Tal idea puede encontrar confirmación si se examinan varios aspectos de la sociedad más reciente. Platón dijo que aquellos que no tienen un señor en sí mismos, mucho menos lo tendrán fuera de sí mismos. Pues bien, lo que ha sido llamado "liberación" de uno o de otro pueblo, mezclado frecuentemente con la violencia (como tras la guerra mundial), con el "progreso democrático" que elimina todo principio de soberanía y de verdadera autoridad y toda ordenación de lo alto, hoy se establece en un número cada vez más relevante de individuos una "liberación" que significa la eliminación de cualquier "forma" interna, de todo carácter y rectitud: en una palabra, el declive o la carencia en el individuo de aquel poder central por el cual hemos recordado con la sugestiva denominación clásica de egemonikon.

L'Arco e la clava (1968)

Puede constatarse esta singular inversión: la antigua humanidad ha sido acusada de ser "mítica", es decir de haber vivido y actuado subyacendo a simples complejos fantásticos e irracionales. La verdad es, sin embargo, que nunca ha existido una humanidad "mítica" en sentido negativo, salvo, ciertamente, la humanidad contemporánea, que vive de aquellas grandes palabras escritas con mayúscula -empezando por Pueblo, Progreso, Humanidad, Sociedad, Libertad y tantas otras que han suscitado increíbles movimientos de masas y que conduce a una parálisis de toda capacidad de juicio lúcido y de crítica en el individuo, con las consecuencias más desastrosas- todas estas palabras presentan hoy el carácter de mitos, si bien, mejor sería caracterizarlos como "fábulas", por que etimológicamente "fábula", derivada de HACER, significa lo que corresponde a un simple hablar, es decir, palabras vacías. Esto es el nivel sobre el cual se encuentra la considerada humanidad evolucionada e iluminada de nuestros días

L'arco e la clava (1968)

Precisamente por que el saeculum, el mundo, hoy se ha llenado frenética y ciegamente en la inmanencia, la Iglesia habría debido defender, con reforzada intransigencia y decisión, el "supranaturalismo" y todo lo que tiene un carácter trascendente y verdaderamente sacro, partiendo de los valores de la contemplación y de la alta ascesis. Sin embargo la preocupación por "ponerse al día" ha llevado a las supremas jerarquías católicas en dirección opuesta, buscando una adaptación tácita a aquello que puede "necesitar" el hombre de nuestro tiempo.

Il Conciliatore (15 junio 1969)

Uno de los signos del agotamiento de la cultura actual es la atención que se concede al llamado "movimiento contestatario", en general, y en su forma particular al "movimiento estudiantil". No es que tal movimiento carezca de importan-

cia, por el contrario: pero lo tiene solo como un índice de los tiempos (...). Las conexiones del contestatario con la llamada revolución sexual en los aspectos más espúreos y promiscuos de esta, su colusión con "melenudos", drogados y similares, son significativas, como es significativo el espectáculo ofrecido por muchos sectores en los cuales el "sistema" represivo está siendo sustituido por otro cada vez más el "permisivo". ¿Qué uso se hace de este nuevo espacio, de esta nueva libertad? Los síntomas, aquí, se multiplican, evidenciando que toda la "revuelta" está condicionada por lo bajo; la "contestación" aparece como lo opuesto a aquella revuelta, de fondo aristocrático, que aun podía caracterizar algunas individualidades de la generación precedente, a partir de Nietzsche, del mejor Nietzsche.

Il Conciliatore (15 abril 1970)

Dejando aparte el sector clínico, de validez restringida, si en un ámbito más amplio se aceptan sugerencias, los mitos y la jerga del psicoanálisis, se está aceptando implícitamente una imagen mutilada, degradada, desfigurada del ser humano que impide, a la inversa de lo que pretendía, una verdadera integración de la personalidad. Por otra parte, la infección psicoanalítica, el papel que el psicoanálisis ha tomado en la cultura, deben considerarse como un signo poco confortante de los tiempos, de aquellos tiempos que ya antiguas tradiciones habían anunciado definiéndola como una "edad oscura". En lugar de tributar respeto y admiración a los psicoanalistas, deberían verse en ellos a personas necesitadas de un tratamiento, al ser afectadas por una verdadera y, más o menos, aguda paranoia que haría muy oportuno su aislamiento.

Il Conciliatore (15 noviembre 1970)

CITAS DE JULIUS EVOLA (III): SOBRE LA LA HISTORIA Y EL MITO

Hay que distinguir en la obra de Evola las referencias puramente históricas que se encuentran en algunas de sus obras (en especial en "El Misterio del Grial") del intento de elaborar una "metafísica de la historia", tarea brillantemente acometida y realiza en las quinientas páginas de "Revuelta contra el Mundo Moderno", especialmnete en su esclarecedora segunda parte. En las citas que siguen, sobre el tema de "La Historia y el Mito" se podrán percibir algunos de los matices y de las ideas que Evola aporta en este terreno, sin duda uno de los más fértiles de su producción.

III LA HISTORIA Y MITO

El mito es concebido por Evola como "el espejo de experiencias profundas del hombre a la luz del espíritu": en el símbolo, en el mito, en la leyenda ve la expresión de un contenido supra-racional, es decir de aquellos significados y fuerzas invisibles que constituirían el fondo último de la historia. La de Evola es, ante todo, una concepción antiprogresista y antievolucionista de la historia, considerada como descenso y no, ciertamente, como "progreso" ineluctable; esta verdad siempre fue reconocida por el mundo tradicional. A partir de tal concepción deriva: el ataque al "historicismo" y consecuentemente una nueva forma de ver la historia y, finalmente, la visión de la historia italiana más allá de las deformaciones corrientes, a través de lo que llama "elección de tradiciones" en sentido positivo.

El problema del devenir histórico ha sido afrontado sobre todo en Revuelta contra el mundo moderno (1934), pero es tratado también en otras obras, con cuyos fragmentos se ha elaborado el presente capítulo: Introducción a la Magia, Imperialismo pagano, Rostro y máscara del espiritualismo contemporáneo, Los hombres y las ruinas, El Misterio del Grial y El fascismo visto desde la Derecha, así como en varios ensayos y artículos.

"No existe la Historia, entidad misteriosa escrita con letra mayúscula. Son los hombres, en tanto que verdaderos hombres, quienes hacen y deshacen la historia"

Orientaciones (1950)

Mientras el momento contemplativo en Hélade hizo que el mundo divino fuera concebido como una especie de supramundo atemporal y, por decirlo así, de espacio absoluto, Roma se esforzó en tomar aquel mundo en sus manifestaciones en el tiempo, en la historia, en el Estado, en las acciones y en la creación de los hombres, aun sin disminuir mínimamente su carácter augusto. Mucho más que el hebreo, el romano tuvo el sentido de una historia sagrada. Y la concepción romana del Estado, del derecho y del imperium se liga esencialmente a las premisas de tal concepción, activa y sacra al mismo tiempo. La casta guerrera y política en Roma revistió típicamente una dignidad sagrada.

Introducción a la Magia (1928)

El cristianismo, con el trascendentalismo de sus seudovalores gravidando a la espera del "Reino", que "no es de este mundo", rompe la síntesis armoniosa de espiritualidad y politicidad, de realeza y sacerdotalidad, que el mundo antiguo conocía. El embrutecimiento político moderno no es más que una consecuencia extrema de esta antítesis y de esta escisión creada por el cristianismo primitivo y contenida en su esencia misma. Tomada en si misma, en su sutil boschevismo y en su profundo desprecio por todo lo mundano, la predicación de Jesús podía conducir a hacer imposible no solo el Estado, sino también la sociedad. Pero al venir a menos aquello que constituía el núcleo animador de tal enseñanza -el advenimiento del "Reino"- el espíritu y la intransigencia de la primitiva predicación fueron traicionados, y como un ir a peor y una "normalización" volvió a fijar un puesto en este mundo a aquello que "no es de este mundo", surgió, como un compromiso hídrido entre cristiandad y paganidad, la Iglesia Católica y el cristianismo. Fijemos sin dudas este punto: una cosa es el cristianismo y otra el catolicismo. El cristianismo en cuanto cristianismo es antiimperio, lo análogo a la revolución francesa de ayer, al bolchevismo y al comunismo de hoy. El cristianismo en cuando es diferente de la Iglesia católica no es más que una sombra de la paganidad, sombra sumamente contradictoria, por que se refleja sobre un contenido, sobre un sistema de valores o seudo-valores, que es la antítesis de la paganidad.

Imperialismo pagano (1928)

La Reforma protestante constituyó el retorno del cristianismo primitivo, contra el límite de paganización alcanzado, gracias al humanismo, por la Iglesia Católica. La intransigencia protestante puso fin al compromiso católico, y llegó hasta el final en la dirección anti-imperial. La revolución de la conciencia religiosa, determinó un profunda alteración de la idea política. Desvinculando la conciencia de Roma, inmanentizó y socializó la Iglesia y volvió en acto en una realidad política la forma de la Iglesia primitiva. En el lugar de la jerarquía de lo alto, la Reforma estableció la libre asociación de creyentes emancipados del vínculo de la autoridad, convertidos anárquicamente cada uno en árbitro de sí mismo y a un mismo

tiempo igual a todos los demás. Fue, en otras palabras, el principio de la decadencia liberal-democrática europea.

Imperialismo pagano (1928)

Al igual que Rusia, América en los temas centrales de su "civilización" y de su forma de considerar las cosas y la vida, ha creado algo nuevo que no es otra cosa que una precisa contradicción de nuestra cultura y de nuestra tradición de europeos, en el seno de los cuales penetra y se impone cada vez más. América ha introducido en nuestra época la religión de la práctica, ha puesto el único interés en el beneficio, en la producción, en la realización mecánica, inmediata, visible, cuantitativa por encima de cualquier otro interés. Construye un ente titánico que tiene oro por sangre, máquinas por miembros, técnica por cerebro, ante el cual Europa -que ha sido la iniciadora de las formas modernas de la gran producción industrial- se detiene: se detiene, por que ve las extremas consecuencias que, lógicamente, proceden de aquel primer impulso, pero contemporáneamente divisa una especie de reducción al absurdo, que podrá aceptar como su destino solo al precio de comprometer irreparablemente una civilización anterior e incompatible, que constituía su personalidad más verdadera.

Nuova Antologia (1º mayo 1929)

La misma vida de Jesús -como por lo demás muchos mitos relativos a númenes o héroes del mundo pagano- es susceptible de ser interpretada como una serie de símbolos correspondientes a fases, estados y actos del desarrollo metafísico de la personalidad. Esto no quiere decir, sin embargo, que todo se reduzca aquí, que tales símbolos no puedan también haber sido hechos, es decir, que Cristo haya tenido también una realidad histórica, tal como quiere el dogma. Guénon ha resaltado justamente que una cosa no excluye la otra: puede también ocurrir que determinados acontecimientos o personas de la historia, aparezcan convergencias ocultas hagan que la realidad sea símbolo y el símbolo realidad.

Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo (1932)

Mientras la "Luz del Norte" se acompaña, bajo signos solares y uránicos, acompañados por un ethos viril de espiritualidad guerrera, de voluntad ordenadora y dominadora, en las tradiciones del Sur al predominio del tema telúrico y del pathos de la muerte y del resurgir se une una inclinación a la promiscuidad, un sentido de evasión, de remisión o también de amor, un naturalismo panteísta e incluso sensualista, o si se quiere místico-contemplativo, en el sentido inferior de estos términos, en lo que respecta al espíritu. Así también sobre el plano exterior, la antítesis Norte y Sur se delinea en dos tipos: el Héroe y el Santo, el Rey y el Sacerdote, como correspondencias analógicas de significados generales encerrados en los símbolos: Edad de Oro y Edad de Plata, Sol y Luna, Cielo y Tierra, Macho y Hembra, Luz y Calor, inmutabilidad (tema olímpico) y transformación (tema "dionisiaco").

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

A pesar de todo, Grecia presenta en el Zeus aqueo, en Delfos, en el culto hiperbóreo de la luz, su centro verdadero, "tradicional", y en el ideal helénico de "cultura" como forma, cosmos que resuelve en ley y claridad el caos, asociado al horror por lo infinito, por el sin-límite, *àpeiron*, y al alma de los mitos heroico-solares, se conserva hasta el final, el espíritu nórdico-ario. Pero el espíritu del Apolo delfico y del Zeus olímpico no consigue formar un cuerpo propio universal (...). Al lado del ideal viril de la verdadera cultura como forma espiritual, de los temas heroicos, de las traducciones especulativas del tema uránico de la religión olímpica, serpentea tenazmente el afroditismo y el sensualismo, el dionisismo y el esteticismo, el énfasis místico-nostálgico de los retornos órficos, el tema de la expiación, la comprensión contemplativa demétrico-pitagórica de la naturaleza, el virus de la democracia y del antitradicionalismo.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

La potencia griega es el llamado "medievo griego", su momento sacro y dórico. La "Grecia civilizada", junto a la "Grecia filosófica" que tanto admiran los modernos y de la que se sienten tan próximos, es la Grecia crepuscular. Esto fue experimentado de forma distinta por gentes que llevaban aun en estado puro el mismo espíritu viril de la época aquea: los Romanos de los orígenes. En un Catón, por ejemplo, es fácilmente perceptible el desprecio por el genio nuevo de los literatos y los "filósofos". La helenización de Roma, bajo el aspecto de desarrollo humanista y casi iluminista de estetas, poetas, literatos y eruditos, bajo muchos aspectos, preludia su decadencia.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

En Roma se encarna la idea de la virilidad espiritual heroica y dominadora, el principio "triunfal" de la tradición nórdico-aria, conectado al símbolo ario del fuego, a las figuras olímpicas del Juno capitolino y del mismo Jano, a la aristocracia sacra marcada por el rígido derecho paterno, de la religión del honor y la fidelidad, experimentada hasta el punto de hacer decir a Tito Livio que lo que definía al pueblo romano entre todos, era el tener una fides, mientras que el seguir las contingencias de la "fortuna", caracteriza al bárbaro frente al romano. En oposición al espíritu religioso-sacerdotal, resulta característico en Romano, la sensación de lo sobrenatural más como numen -es decir, como poder- que como deus, sensaciones individuales según un fuerte momento pluralista; es característica, correlativamente, la ausencia de pathos, de lirismo y de misticismo en relación a lo divino, la desnuda y exacta ley del rito necesario e inexorable, la mirada clara: aquí van a coincidir con el primitivismo del período védico, chino e irano y con el mismo ritual olímpico aqueo en el referirse inequívocamente a una actitud solar y mágica. En rudo contraste con el espíritu semita, la religión romana fue siempre una religión que desconfió de los abandonos del alma y de los impulsos de la devoción; que refrena -frecuentemente, también con al fuerza- todo lo que aleja de aquella dignidad grave que conviene a las relaciones de un *civis romanus* con un dios.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

Si bien no debe ignorarse la complejidad y la heterogeneidad de los elementos presentes en el cristianismo y aun más en el catolicismo, no es posible desconocer el sentido de la fuerza dominante, la neta oposición entre ésta y lo que una análoga reducción al elemento central, constituyó el espíritu de la romanidad. Y esto, sobre todo cuando se contempla el corpus doctrinal y mitológico que, poco a poco, la nueva creencia se contruyó y en la cual aparecen elementos aparentemente esotéricos, en abstracto, podrían reflejar huellas tradicionales; pero, sin embargo, es esencialmente el pathos quien ha dominado todo, actuando formativamente en el orden concreto de la historia como "civilización cristiana".

Reuelta contra el mundo moderno (1934)

El absolutismo -trasposición materialista de la idea unitaria tradicional- prepara la vía a la demagogia y a las revoluciones nacionales. Y allí donde las monarquías, en su lucha contra la aristocracia feudal y en su obra de centralización política, fueron lógicamente llevados a favorecer la reivindicación de la burguesía y de la misma plebe contra la nobleza feudal, el proceso se realizó más rápidamente (...). Puede decirse que precisamente por haber iniciado antes tal reclamación y, consecuentemente, haber dado un carácter cada vez más centralizado y nacionalista a la idea de Estado, Francia experimentó primeramente el hundimiento del régimen monárquico y el advenimiento del republicano en el sentido del advenimiento del Tercer Estado, tanto para aparacer en el conjunto de las naciones europeas como el principal foco del fermento revolucionario y de la mentalidad laica racionalista, "iluminista", mortal para la supervivencia de cualquier residuo de tradicionalidad. Por otra parte, privado de toda referencia con el pensamiento dinástico europeo, transformado en instrumento en las manos de la plebe, es notorio a todos el uso revolucionario y demagógico que, a partir de la revolución francesa, tuvo que tener el principio de la nacionalidad. Usado por reyes leicos contra el imperio, se vuelve contra ellos, convirtiéndose en instrumento del demos contra el rey.

Reuelta contra el mundo moderno (1934)

Desmantelándose el bloque tradicional de Europa central, las fuerzas que abrieron los últimos diques y destruyeron los últimos apoyos propios a la misma sociedad capitalista-burguesa se centralizan en dos focos precisos los cuales, desde Oriente y Occidente, hacen pensar en dos ramas de una tenaza en trance de cerrarse lentamente en torno al núcleo, ahora disperso en su energía y en sus hombres, de la antigua Europa. En Oriente es la Rusia bolchevique; en Occidente es América. Ambos fenómenos, las dos nuevas "civilizaciones", corresponden y convergen. En ellas se anuncia con exactitud el tiempo que la leyenda había descrito con rasgos apocalípticos, en que las gentes "demoníacas" de Gog y Magog, destruida la muralla de hierro con que simbólicamente un tipo imperial les había cerrado el paso, irrumpen para adueñarse de las potencias de la tierra -o del reino de la "Bestia sin Nombre"- sin nombre, en tanto está compuesta por una multitud innumerable.

Reuelta contra el mundo moderno (1934)

Al encontrarnos en el mundo del devenir, al que le es como propio, el cambio -convertido en cada vez más caótico y rápido en los tiempos modernos- de acontecimientos, situaciones y fuerzas, el historicismo, como reflejaba justamente Tilgher, por un lado se reduce a ser una "filosofía pasiva del hecho consumado", la teoría de que a todo lo que ha conseguido imponerse, y solo por este mero hecho, debe serle reconocida una "racionalidad" propia. Pero por otro lado, este puede promover también por igual instancias "revolucionarias", cuando no se quiera reconocer como "racional", lo real; en tal caso, en nombre de la "razón" y de la "Historia" interpretada para uso propio se condena aquello que es. Una tercera solución también posible, como una mezcla de las dos precedentes, es lo que podría llamarse "antihistoria", es decir, todo lo que busca afirmarse, que tiende a realizar o restaurar un orden diverso del vigente, sin conseguirlo; a no ser que en caso de triunfar e imponerse, entonces sólo habría alcanzado a convertirse en "real". Así pues, según los casos, el historicismo puede estar igualmente bien al servicio de un conservadurismo en sentido deteriorado, o de utopías revolucionarias -y más a menudo- de aquellos que saben adaptarse a las situaciones, cambiando de bandera según soplan los vientos.

Los hombres y las ruinas (1953)

Debe reconocerse que la historiografía de Izquierda ha sabido llevar la mirada sobre dimensiones esenciales de la historia; más allá de los conflictos políticos episódicos, más allá de la historia y de las naciones, ha sabido vislumbrar el proceso general y esencial en los últimos siglos, en el sentido de un traspaso de un tipo de civilización y de sociedad a otro. Que la base de la interpretación haya sido, a tal respecto, economicista y clasista, no afecta en nada a la amplitud del marco de conjunto de la historiografía. La cual, como realidad esencial más allá de la contingente y particular, nos indica, el curso de la historia, el fin de la civilización feudal y aristocrática, el advenimiento de la burguesía liberal, capitalista e industrial y, tras esta, el anunciarse de la civilización socialista, marxista y, finalmente, comunista. Aquí la revolución del Tercer Estado y la del Cuarto son reconocidas en su natural concatenación causal y táctica (...) Medida con la historiografía de izquierda, la de otras tendencias aparece claramente como superficial, episódica, bidimensional, e incluso frívola. Una historiografía verdaderamente de Derecha debería abrazar los mismos horizontes de la historiografía marxista, con la voluntad de entender el proceso real y esencial de los procesos históricos en los últimos siglos fuera de los mitos, de las superestructuras y también de la crónica plana. Esto, naturalmente, interviniendo los signos y las perspectivas, viendo en los procesos esenciales y convergentes de la historia última no las fases de un progreso político y social, sino de una subversión general. Como es lógico, también la promesa económico-materialista resultaría eliminada, reconociendo como meras ficciones el homo oeconomicus y el presunto determinismo fatal de los diversos sistemas de producción. Causas mucho más amplias, profundas y complejas de las que conoce el escuálido primitivismo del materialismo histórico marxista han estado y están en acción en la historia.

Il Conciliatore (1959)

Las figuras del mito y de la leyenda -se piensa- son solo sublimaciones abstractas de figuras históricas, que han terminado tomando el puesto de estas últimas

y valiéndolo en sí y para sí, mitológica y fantásticamente. Lo cierto es precisamente la interpretación inversa: existe un orden superior y metafísico que alumbra de diversa forma el mito y el símbolo. Puede suceder que en la historia determinadas estructuras y personalidades encarnen, en cierta medida, tales realidades. Historia y suprahistoria entonces se interfieren y terminan integrándose en los acontecimientos y en algunos personajes a cuya estructura la fantasía puede transferir instintivamente los rasgos del mito, precisamente en base al hecho que, en cierta forma, la realidad se convierte en símbolo y el símbolo se hace realidad.

El Misterio del Grial (II ed. 1962).

El catolicismo está tomando, en efecto, una orientación tal que aquellos que defienten valores verdaderamente tradicionales, y por lo mismo de Derecha, deben preguntarse hasta qué punto, sin embargo, una nueva elección de las vocaciones y de las tradiciones conduce potencialmente a la Iglesia sobre la misma dirección de las fuerzas y de las ideologías subversivas preponderantes en el mundo moderno (...). En la historia del cristianismo figuran formas de una "espiritualidad" que -no puede desconocerse- podrían también ir al encuentro de las actuales teorías "sociales" subversivas. Desde el punto de vista sociológico el cristianismo de los orígenes fue efectivamente un socialismo avant la lettre; respecto al mundo y a la civilización clásica representó un fermento revolucionario igualitario, se apoyó sobre el estado de ánimo y sobre la necesidad de las masas de la plebe, de los desheredados y de los sin-tradición del Imperio; su "buena nueva" era la inversión de todos los valores establecidos. Este sustrato del cristianismo de los orígenes ha estado en distintas medidas contenido y rectificado con el tomar forma del catolicismo, gracias, en gran parte, a una influencia "romana". La superación se manifestó también en la estructura jerárquica de la Iglesia; históricamente tuvo su apogeo en el Medievo, pero la orientación no disminuye ni siquiera en el período de la Contrareforma y, finalmente, en lo que fue llamado la "alianza del trono con el altar", con el carisma dado por el catolicismo a la autoridad legítima de lo alto, según la doctrina rigurosa de un Joseph de Maistre y de un Donoso Cortés, y con la condena explícita, por parte de la Iglesia, del liberalismo, de la democracia y socialismo y finalmente, en nuestro siglo, por el modernismo. Toda esta superestructura válida del catolicismo parece desintegrarse para dejar volver a emerger precisamente el sustrato promiscuo, antijerárquico, "social" y antiaristocrático del cristianismo primitivo. El retorno a tal sustrato es, por lo demás, lo más adecuado para "ponerse al paso con los tiempos", para ponerse al día con el "progreso" y con la "civilización moderna", mientras la línea a seguir, por parte de una organización verdaderamente tradicional, hoy debería ser absolutamente opuesta, o sea la de una triplificada, inflexible intransigencia, de una puesta en primer plano de los verdaderos, puros valores espirituales contra todo el mundo "en progreso".

L'Italiano (junio-julio 1963)

El mérito del fascismo ha sido sobre todo haber realzado en Italia la idea de Estado, haber creado las bases para un gobierno enérgico, afirmando el puro principio de la autoridad y de la soberanía política (...) Cuando tomó esta concepción de base el fascismo afirmó el trinomio "autoridad, orden y justicia", es

innegable que recuperaba la tradición que formó a todo gran Estado europeo. Se sabe que el fascismo intentó evocar la idea romana como suprema y específica integración del "mito" del nuevo organismo político, "fuerte y orgánico"; la tradición romana, para Mussolini, no debía ser mera retórica y oropel, sino "una idea de fuerza" además de un ideal para la formación del nuevo tipo de aquel hombre que habría debido tener en las manos el poder. "Roma es nuestro punto de partida y de referencia. Es nuestro símbolo, es nuestro mito" (1922). Esto supuso una precisa elección de vocaciones, pero también una gran audacia: era como un volver a lanzar un puente sobre un vacío de siglos, para recuperar el contacto con el único fragmento verdaderamente válido de toda la historia desarrollada sobre suelo italo-romano.

El fascismo visto desde la derecha (1964)

Alguien ha querido ver una especie de Némesis histórica, una relación secreta de acciones y reacciones concordantes en el hecho de que Italia, vencida en una guerra que no debía de haber hecho (1915-1918), perdió la que debía hacer (1940-1945). Tal punto de vista puede ser justo. Ya que es claro que con la Italia de la derrota, o Italia "liberada" como algunos dicen, se ha producido una recaída de lleno en la dirección más problemática de su historia, en la que hay poco de lo que sentirse orgulloso. Y es así que se ha podido hablar de un "paréntesis fascista", en la medida en que la "constante" de la tradición italiana ha podido interpretarse casi siempre en términos de antitradición y casi como si en el fascismo no se tuviesen que considerar también ideas que no nacieron con él, que preexistían a éste en una o en otra nación europea y que, aparte de la designación contingente de "fascismo" y de aquello que se le agregó en el presupuesto de un clima apto y de una adecuada actitud interior continuarán manifestándose todavía en la historia.

Los hombres y las ruinas (II? ed. 1967)

El mito del "Eje" germano-italiano habría podido tener un significado particular no solo desde el punto de vista político sino también del moral y espiritual, a los fines de integración recíproca de los dos polos y culturas. Esta es una de las razones por las que el "Eje" fue saboteado y convertido en "impopular", al existir en el interior del fascismo el contraste entre el confuso nacionalismo petriero, ligado a los residuos de las ideologías del Risorgimento, y la aspiración hacia un Estado fuerte y "romano". Ahora, Italia ha vuelto a ser ella misma, es decir, a ser la Italia de la mandolina, los museos, del Sole mio y de la industria turística, ha sido "liberada": liberada de la dura tarea de darse una forma inspirada en su más alta tradición, no decirse "latina" sino romana.

Los hombres y las ruinas (II? ed. 1967)

Las causas más profundas de la historia -y aquí pueden ser consideradas las que actúan en sentido negativo, o las que pueden eventualmente actuar en sentido positivo y equilibrador- operan preferentemente a través de lo que, con una imagen extraída de las ciencias naturales, podemos llamar "imponderables". Determinan mutaciones casi insensibles -ideológicas, sociales, políticas, etc.- destinadas a propiciar efectos notables: al igual que las primeras grietas de

una falda nevada, terminen en una avalancha. No actúan casi nunca oponiendo una resistencia directa, sino mediante una dirección adecuada que conduce a las fuerzas hacia el fin prefijado, que termina haciéndolo el juego aun cuando se las resiste. Hombres y grupos, que creen perseguir solo algo querido por ellos, sirven como medios gracias a los cuales se realiza algo muy distinto, evidenciando una influencia y un "sentido" supraordenado. Esto no se escapó a Wundt, cuando habló de la "heterogeneidad de fines", y al mismo Hegel, cuando introdujo el concepto de la List der Vernunft en su filosofía de la historia; pero ni uno ni otro supieron hacer valer en marcos adecuados sus intuiciones.

Los hombres y las ruinas (II? ed.: 1967)

La exaltación polémica de la civilización del Renacimiento contra la medieval, es una consigna convenida en la historiografía moderna. (...) Debería verse en esto la expresión de una incompreensión típica. Si, tras el fin del mundo antiguo, existe una civilización que merezca el nombre de Renacimiento, esta fue precisamente la Medieval. En su objetividad, en su virilidad, en su estructura jerárquica, en su soberbia antihumanista elementaridad, así mismo compenetrada por lo sagrado, el Medievo fue como un retorno a los orígenes. Con rasgos clásicos, en absoluto románticos, apareció el verdadero Medievo. En un sentido muy diverso debe ser entendido el carácter de la siguiente civilización.

Revuelta contra el mundo moderno (III ed. 1969)

Al aliarse con la Rusia soviética para abatir a las potencias del "Eje" y al reflejar un insensato radicalismo, las potencias democráticas repiten el error de quien cree poder utilizar impunemente las fuerzas de la subversión para sus propios fines, ignorando que, por una lógica fatal, cuando fuerzas exponentes de dos grados diversos de subversión se encuentran o se enfrentan, las correspondientes al grado más bajo, finalmente, tomarán la iniciativa (...) Los determinismos de una especie de justicia inmanente están en movimiento y, en cualquier caso, de una forma u otro, el proceso llegará hasta el fin.

Revuelta contra el mundo moderno (III ed. 1969)

CITAS DE JULIUS EVOLA (IV): SOBRE AUTORIDAD, JERARQUÍA Y ARISTOCRACIA

La cuarta entrega de "Citazioni" se refiere a tres temas que el autor trata en profundidad en "Los hombres y las ruinas", los conceptos de autoridad, jerarquía y aristocracia. No es esa la única obra en la que Evola hace referencia a estos conceptos que, en el fondo, son para el pensamiento tradicional, las piedras angulares de su sistema de organización de la sociedad y el Estado. Como puede observarse, buena parte de las citas pertenecen a Imperialismo Pagano, elaborado antes que "Los hombres y las Ruinas", una de sus primeras síntesis clave.

IV AUTORIDAD – JERARQUIA - ARISTOCRACIA

En todas sus obras, y en particular en las "políticas", Evola indica a los hombres "en pie entre las ruinas" cual es vía para defender la personalidad frente a la amenaza de lo colectivo, así como las bases sobre las que se deberá reconstruir una sociedad civil y práctica normal: exaltando los valores jerárquicos, aristocráticos, cualitativos (es decir, "tradicionales") inseparables de una visión general coherente de la vida que se ha dado en llamar "revolucionario-conservadora". Revolucionaria, en tanto que niega radical y positivamente las ideologías y los mitos que dominan la actual decadencia europea (y especialmente italiana), desde la democracia al izquierdismo. Conservadora, como reacción que surge para defender valores de virilidad espiritual, dignidad y libertad hoy olvidados y que es preciso recuperar.

Para el presente capítulo han sido consultados: Imperialismo Pagano, Revuelta contra el mundo moderno, Los hombres y las ruinas, Cabalgar el tigre y El fascismo, así como de varios periódicos.

"La antítesis verdadera frente a "Oriente" y a "Occidente" no es la idea social, sino, por el contrario, la idea jerárquica integral".

Orientaciones (1950)

La causa verdadera de la decadencia de la idea política en Occidente contemporáneo reside precisamente en el hecho de que los valores espirituales que una vez impregnaron el ordenamiento social han venido a menos, sin que se haya sabido sustituirlo por nada. El problema es que se ha descendido al nivel de factores económicos, industriales, militares, administrativas y, como máximo, sentimentales, sin darse cuenta que todo esto no es más que mera meteria, necesaria hasta donde se quiera, pero nunca suficiente, para producir una ordenación social sólida y racional, apoyada sobre sí misma, de la misma forma que el simple encuentro de fuerzas mecánicas no producirá jamás un ser viviente.

Imperialismo pagano (1928)

Se dice que la democracia es el autogobierno del pueblo. La voluntad soberana es la de la mayoría, que se expresa libremente a través del voto entregado a representantes que son tenidos como símbolos del interés general. Pero, a pesar de que se insista en la idea de "autogobierno" surgirá siempre una distinción entre gobernados y gobernantes, en la medida en que un ordenamiento estatal no se construye si la voluntad de la mayoría no se concreta en personas particulares, a las cuales se confía el gobierno. Resulta evidente que estas personas no serán elegidas por casualidad: serán aquellas en las que se cree reconocer una mayor capacidad, bon gré mal gré, una superioridad sobre los otros, de tal forma que no serán considerados como simples portavoces, sino que se supondrá un principio de autonomía, una iniciativa de legislación. Así aparecerá, en el seno del democratismo, un factor antidemocrático, que vanamente se busca reprimir con los principios del electoralismo y de la sanción popular.

Imperialismo pagano (1928)

La superioridad de los superiores se expresa entre otros, en el hecho, de que son capaces de discernir lo que es verdaderamente valor, y de jerarquizar los verdaderos valores, supraordenado los unos a los otros. Ahora bien, los llamados principios democráticos desmantelan íntegramente la situación, en tanto que remiten a la masa el juicio (sea en las relaciones de las elecciones, sea en la preocupación de las elecciones, o de las sanciones) y el decidir quien es superior; pero la masa es el conjunto de aquellos que, por hipótesis, son los menos aptos para juzgar, o cuyo juicio se restringe por la necesidad a los valores inferiores de la vida más inmediata. (...) Un error así -similar al que, tras haber concedido que los ciegos deban ser guiados por los que ven, exigiera que sean los ciegos quienes decidan quien ve más o menos, un error así es pues la causa principal de la denunciada degradación moderna de la realidad política en realidad económico administrativa.

Imperialismo pagano (1928)

El democratismo vive sobre un presupuesto optimista completamente gratuito. No se da cuenta del carácter absolutamente irracional de la psicología de las masas (...) Las masas son arrastradas, no por la razón, sino por el entusiasmo, la emoción o la sugestión. Al igual que una mujer, sigue a quien sepa fascinarlo mejor, atemorizándola o atrayéndola, con medios que en sí mismos no tienen nada de lógico. Como una mujer, es inconstante, y pasa de uno a otro, sin que tal traspaso puede ser uniformemente explicado mediante una ley racional o con un ritmo progresivo. Un "progreso" considerado justamente debería referirse, no al simple darse cuenta que las cosas desde el punto de vista material van mejor o peor, sino que consistiría en el traspaso de un criterio material a un criterio más alto de juicio; lo contrario constituye una mera superstición occidental, contra la que no nunca reaccionaremos con la suficiente energía. La concepción que prevalece hoy afirma que el autogobierno de las masas es posible, que puede abandonarse a la colectividad el derecho de elección y de sanción, en cuanto todo que el "pueblo" puede ser considerado como una sola inteligencia, como un solo gran ser viviente dotado de una vida propia y de conciencia racional. Pero esto es un puro mito optimista, que ninguna consideración social o histórica positiva confirma y que ha sido inventado únicamente por una raza de siervos que, faltos de verdaderos jefes, buscan una máscara a su anárquica presunción de poder hacer de sí una pequeña vida aburguesada. Así, el presupuesto del democratismo -este optimismo- lo es también, y eminentemente, de las doctrinas anarquistas. Y, llevado a una forma prosopopeyizada y teologizada, reaparece aun en la base de las corrientes maziniana y de la misma teoría del considerado "Estado Absoluto".

Imperialismo pagano (1928)

La "nación", el "pueblo", la "humanidad", etc., lejos de ser seres reales, son simples metáforas, y su "unidad" por una parte es meramente verbal, y por otra no la de un organismo ya constituido según una racionalidad inmanente, sino aquella, por el contrario, de un sistema de muchas fuerzas individuales, oponiéndose y equilibrándose entre ellas, y por ello mismo, esencialmente dinámica e inestable. Queremos tener presente esto al utilizar el término "muchos", añadiendo al carácter ya dicho de irracionalidad de las "masas", el de su naturaleza. Desde tal punto de vista, también el concepto-base de la considerada "voluntad del pueblo" se demuestra inconsistente, y para sustituir con el equilibrio momentáneo de las múltiples voluntades, de los múltiples individuos más o menos asociados: como una cascada, que desde lejos puede parecer firme y entera, pero que al aproximarse resulta de una infinidad de elementos diversos en incesante movimiento. Todo democratismo no es más que un liberalismo travestido. Sobre estas consideraciones, concluyentes en la irrealidad del ente-pueblo, del ente-nación, etc. y en lo ilógico de la realidad plurima a la que concretamente se reducen, no se podría nunca insistir demasiado. Lo importante es revelar que si se socavan aquello en lo que puede justificarse la doctrina democrática de la organización de lo bajo como autogobierno del "Pueblo" o de la "nación", socavan también una ficción más prohibida, de la que muchas concepciones que se dicen y se creen antidemocráticas son algo más que exento. Entendemos referirnos a la superstición y a la idolatría por el "Estado", entendemos referirnos al concepto hegeliano de "Estado Absoluto", donde se afirma que aquello que es real es el Estado, no los individuos, los cuales -cualquiera que sean, a partir de los jefes- deben desaparecer ante el Estado. Pocos fenómenos obsesivos nos aparecen de un carácter

tan aberrando como ete, cuyo abstractismo es en verdad bastante peor que no el abstractismo democrático.

Imperialismo pagano (1928)

Al desplazar el problema del individuo a la sociedad, junto a aquel concepto de libertad se afirma otro principio "inmortal": el de la igualdad. ¿Como olvidar que si existe igualdad no puede haber libertad? ¿Qué la nivelación de las posibilidades, la identidad de los deberes, el reconocimiento recíproco vuelve imposible la libertad? Repitámoslo de nuevo: la libertad verdadera existe solamente en un cuadro jerárquico, en la diferencia, en la irreductibilidad de las cualidades individuales; existe solamente allí donde el problema social se resuelve favoreciendo en un pequeño grupo el más completo desarrollo de las posibilidades humanas, al precio de la mayor desigualdad entre los otros, o según el estilo clásico pagano.

Imperialismo pagano (1928)

Tras el pueblo del que hablan los demócratas, encontramos a lo "individuos", los cuales (y aquí está la diferencia) son entendidos de manera igualitaria, en cuanto que el reconocimiento de los jefes se hace decidir no de la cualidad, sino de la cantidad (el mayor número, la mayoría del sistema electoral): pero la cantidad puede ser un criterio solamente en el supuesto de la igualdad de los individuos, que nivela el valor del voto de cada uno. Ahora bien, el "inmortal principio" de la igualdad es sin duda el que se presta a una mayor contestación. La desigualdad de los hombres es algo demasiado evidente para quien quiera ahorrar palabras: basta solamente abrir los ojos y mirar.

Imperialismo pagano (1928)

Toda forma tradicional de civilización se caracteriza por la presencia de seres que, por su "divinidad", es decir por una superioridad innata o adquirida respecto a las condiciones humanas y naturales, son capaces de representar la presencia viva y eficaz del principio metafísico en el seno del orden temporal. Tal es, según el sentido interior de su etimología y el valor originario de su función, el pontifex, el "hacedor de puentes" o "vías" -pons tenía también arcaicamente el sentido de vía- entre lo natural y lo sobrenatural. Por otra parte, el pontifex tradicionalmente se identificaba con el rex según el único concepto de una divinidad regia y de una realeza sacerdotal (...) El fundamento básico de la autoridad y del derecho del rey y del jefe -por lo que era venerado, temido y glorificado, en los marcos del mundo tradicional- era esencialmente esta cualidad sagrada y no-humana, considerada, no como una palabra vacía, sino como una realidad. Por ello lo invisible era sentido como un principio anterior y superior a lo visible y a lo temporal, así, se reconocía inmediatamente el primado de tales naturalezas sobre todos, con el correspondiente derecho natural y absoluto del soberano. En la civilización tradicional está completamente ausente la idea laica, profana, simplemente "política" de la realeza, que aparece en el período siguiente; el mundo de la tradición no conoció ni concedió preeminencia fundamental a la violencia y la ambición, o a las cualidades naturales y mundanas, inteligencia, fuerza, habilidad, valor, sabiduría, solicitud por el bien material colectivo, y demás. Absolu-

tamente extraña a la tradición es la idea, de que los poderes del rey proceden de aquellos que gobierna; que sus leyes y su autoridad sean expresiones de la colectividad, sujetas a la sanción de ésta.

Revuelta contra el mundo moderno (1934)

Es un absurdo creer que los verdaderos representantes de la autoridad espiritual, es decir de la tradición, se pusieran a correr tras los hombres para afirmar su poder o para obtener su obediencia; que "actúen", en suma, y tengan interés directo en crear y mantener relaciones jerárquicas, en virtud de las cuales visiblemente pueden aparecer como los Jefes. El reconocimiento por parte del inferior es la verdadera base de toda jerarquía tradicional. No es el superior quien tiene necesidad del inferior, sino el inferior el que tiene necesidad del superior: no es el Jefe quien tiene necesidad de los subordinados, sino el subordinado quien tiene necesidad de un Jefe. La esencia de la jerarquía está en el hecho de que en algunos seres superiores vive, en forma de presencia y de realidad actuada, aquello que en los otros existe solo como aspiración confusa, como presentimiento, como tendencia, por lo que estos son fatalmente atraídos por los primeros, a los que se subordinan de forma natural, y en tal subordinación hoy algo menos de exterior que de seguir a su verdadero "yo". Aquí está el secreto de toda disposición para el sacrificio, de todo heroísmo, de toda viril integración en el mundo de las antiguas jerarquías; y, por otra parte, de un prestigio, de una autoridad, de una serena potencia y de una influencia, que ni siquiera el tirano mejor armado habría podido asegurarse.

Lo Stato (mayo 1938)

El verdadero espíritu aristocrático no puede tener rasgos comunes con las formas de dominio maquiavelista o demagógico como sucedió en las antiguas tiranías populares o entre los tribunos de la plebe. Ni siquiera puede tener por base una teoría del "superhombre", si en el conjunto se debiera pensar solamente en un poder apoyado sobre calidades puramente individuales y naturalistas de figuras violentas y temibles. En su más íntimo principio, la sustancia del espíritu aristocrático es, por el contrario, "olímpica", ya hemos dicho que se extrae de un orden metafísico. La base del tipo aristocrático es ante todo espiritual. El significado de la espiritualidad tiene poco que ver con la noción que hoy se tiene de ella: se conecta con un sentido innato de soberanía, con un desprecio por las cosas profanas, comunes, nacidas de la habilidad, el ingenio, la erudición e incluso de genialidad; desprecio, que se aproxima al que profesa el asceta, diferenciándose sin embargo por una ausencia completa de pathos y de sentimiento. Se podría añadir en esta fórmula la esencia de la verdadera naturaleza noble: una superioridad deraza, respecto a la vida convertida naturaleza.

Lo Stato (octubre 1941)

La desigualdad es verdadera por el mero hecho de que es verdadera de derecho, es real por que es necesaria. Aquello que la ideología igualitaria querría pintar como un estado de "justicia" sería sin embargo, desde un punto de vista más alto y fuera de la retórica humanitaria, un estado de injusticia... algo que ya un Cicerón y un Aristóteles habían reconocido. Plantear la desigualdad quiere decir

superar el concepto de cantidad, admitir la cualidad. En este punto se diferencian los dos conceptos de individuo y persona (...). La persona es el individuo diferenciado mediante la cualidad, mediante su rostro, una naturaleza propia, mediante una serie de atributos que lo hacen sí mismo y lo distinguen de cualquier otro; que lo vuelven fundamentalmente desigual. Es el hombre en el cual las características generales (partiendo de aquella generalísima de ser humano y así sucesivamente la de ser de una raza dada, de una nación dada, de un estado dado, de un sexo dado, de un grupo dado) asumen una forma diferenciada de expresión, articulándose variadamente, individuándose. Es ascendente cualquier proceso vital, individual, social o moral que transcurre en tal sentido, que lleva hacia la perfección de la persona según su naturaleza propia.

Los hombres y las ruinas (1953)

El principio considera "por naturaleza" que los hombres son todos libres y poseen iguales derechos, es un verdadero absurdo, por la sencilla razón de que "por naturaleza" los hombres no son iguales y que, cuando se ha pasado a un orden no simplemente naturalista, el ser "persona" no es una cualidad uniforme o uniformemente distribuida, no es una dignidad igual en todos y derivada automáticamente de la simple pertenencia de un individuo a la especie biológica "hombre". La "dignidad de la persona humana", con todo lo que implica y en torno a la cual los iusnaturalistas y los liberales hacen tantas alharacas, se reconoce donde verdaderamente existe, no en cualquiera. Donde existe verdaderamente tal dignidad -repitámoslo- tampoco se juzga igual en cada caso. Admite diversos grados, y es de justicia reconocer para cada uno de estos grados un diverso derecho, una diversa libertad.

Los hombres y las ruinas (1953)

No puede existir paridad más que entre pares, es decir entre los que se encuentran objetivamente a un mismo nivel, que encarnan un grado análogo de "ser persona" y la libertad, el derecho de los cuales no pueden ser la misma que en los otros grados, superiores o inferiores al suyo. Es evidente que para la "fraternidad", incluida como complemento sentimental y pietista en los "inmortales principios", puede aplicarse la misma restricción; resulta una insolencia hacer de ella una norma y un deber universal en términos promiscuos. Por lo demás, la idea de "fraternidad", cuando fue considerada dentro de un marco jerárquico propio de los "pares" y de los "iguales" tuvo en el pasado un concepto aristocrático.

Los hombres y las ruinas (1953)

Sobre la libertad -primer término de la terna revolucionaria- debe reafirmarse la misma idea. La libertad se entiende y define en modo cualitativo y diferenciado en cada persona; a cada uno le viene dada la libertad que merece, medida por la estatura y la dignidad de su persona y no por el hecho abstracto y elemental de su ser simplemente hombre o "ciudadano" (la famosa proclamación de los *droits de l'homme et du citoyen*). La máxima clásica libertad *summum ius infimique aequanda*, expresaba que la libertad es equitativamente distribuida de lo alto a lo bajo. "No existe una única libertad sino que existen muchas libertades" se

ha escrito igualmente. No existe una libertad abstracta general sino que existen libertades articuladas conforme a la propia naturaleza; es la idea no de una libertad homogénea sino del complejo de estas libertades diferenciadas y cualificadas que el hombre debe hacer surgir en sí" (Spann). En cuanto a la otra libertad, la liberal y iusnaturalista, es una ficción del mismo estilo que la "igualdad".

Los hombres y las ruinas (1953)

Ningún Dios ha ligado nunca al hombre; el despotismo divino solo es una fantasía de las interpretaciones iluministas; el mundo de la Tradición tenía orientado de lo alto hacia lo alto, el sistema de sus jerarquías, la variedad de la autoridad legítima y de la potestad sacra. De todo este sistema el verdadero, esencial mandamiento eran sin embargo la particular conformación interna, la capacidad de reconocimiento y los diversos intereses congénitos en un tipo de hombre ahora casi completamente degradado. El hombre, en un momento dado, ha querido "ser libre". Se le ha dejado hacer, se ha dejado que se desligara de los vínculos que lo sostenían; se ha dejado que su liberación acarrearase todas las consecuencias derivadas de una concatenación rigurosa, hasta el estado actual, en el que el "Dios ha muerto" (Bernanos dice "Dios se ha retirado") y la existencia se convierte en el campo de lo absurdo donde todo es posible y todo es lícito.

Cabargar el tigre (1961)

Hoy apenas se advierte la antítesis existente entre la autoridad natural de un verdadero jefe y la autoridad basada sobre un poder informe o sobre la capacidad o arte de mover las fuerzas emotivas e irracionales de las masas, puesta en marcha por una individualidad excepcional. Para precisar, diremos que en un sistema tradicional se obedece y se es súbdito en base a lo que Nietzsche llamó el "pathos de la distancia", es decir por que se experimenta la sensación de estar ante alguien, casi, de otra naturaleza. En el mundo de hoy, con la transformación del pueblo en plebe y en masa, se obedece, como máximo, en base a un "pathos de la proximidad", es decir, de la igualdad; se tolera solo a aquel jefe que, en esencia, es "uno de nosotros", que es "popular", que expresa "la voluntad del pueblo", que es el "gran compañero". Un "ducismo" en sentido deteriorado, se ha afirmado con el hitlerismo y el mismo stalinismo ("el culto a la personalidad" que remite al confuso concepto de Carlyle de los "héroes"), corresponde a esta segunda orientación, a la vez antitradicional e incompatible con los ideales y con el ethos de la verdadera Derecha.

El fascismo (1964)

El comportamiento "popular" de los últimos papas es significativo de la caída de nivel y del considerado "seguir los tiempos"; el "volverse populares", el renunciar al prestigio de la distancia, que se da también en el caso de los soberanos aun existentes y de la nobleza, es constatable también en el mismo dominio religioso.

El fascismo (1964)

Se hace como si a la dictadura (solución transitoria plausible solamente frente a un estado de emergencia y a la incapacidad de un gobierno regular) y el "fascismo" tal como lo presentan facciosamente y en forma distorsionada del antifascismo militantes y el comunismo, no fuera concebible nada más. Lo verdaderamente insoportable, en realidad, no es la "dictadura", sino todo lo que sea autoridad. Es cómodo olvidar que la historia la dictadura o la democracia absoluta, necesariamente demagógica, no son más que excepciones, y que lo normal fueron los regímenes, preexistentes monárquicos, basados sobre un principio legítimo y reconocido de autoridad. Y precisamente tal principio que hoy es contestado, y no solamente en el campo estrictamente político, sino también en la familia, en la escuela, en la educación, en las costumbres, en toda estructura, e incluso en el seno de la Iglesia cuyo clero "progresista" quisiera ver una reforma en el sentido "conciliar" y "antipontifical". Esto es el verdadero fondo de la "libertad" fetichizada la cual refleja una insuficiencia de período infantil o de período de crisis de la pubertad, con la incapacidad y el rechazo de reconocer cualquier cosa superior, valores objetivos a los que se puede subordinar sin sentirse mínimamente humillado. La exclusión por principio de estos valores, en nombre de la "libertad", como el agnosticismo y el relativismo, son los presupuestos básicos de la polémica contra toda autoridad.

Il Conciliatore (15 de marzo de 1969).

Entrevistas a Evola

Extraídos de la Biblioteca Evoliana:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/entrevistas-a-evola.php>

Tomo todos los artículos de la sección "Entrevistas".

CONVERSACIÓN SIN COMPLEJOS CON EL "ÚLTIMO GIBELINO", ENTREVISTA DE ENRICO DE BOCCARD

El autor de "Metafísica del Sexo" no podía sino ser entrevistado por una revista erótica italiana, "Playmen". La entrevista fue realizada por el periodista Enrico de Boccard, antiguo colaborador de la Republica de Saló. Se nota que de Boccard conoce a fondo la obra de Evola y le pregunta por aquellos temas en los que sabe que va a explayarse y que van a satisfacer al público de la publicación. El artículo fue traducido por Fernando Márquez y publicado inicialmente en su revista "El corazón del Bosque".

TRADICIÓN Y SABIDURÍA UNIVERSAL

En el último piso de un viejo edificio del centro de Roma vive su intensa jornada uno de los últimos hombres verdaderamente libres en un tiempo en que la libertad se ha convertido en un lujo que se paga cada día, personal y colectivamente, siempre más caro. Este hombre, que ha sobrepasado no hace mucho los setenta años de una existencia riquísima en experiencias intelectuales, artísticas y personales, marcado contantemente por el signo del más declarado y valeroso anticonformismo, tiene un nombre de resonancia mundial, pese a que la llamada "cultura oficial" italiana, tanto en el Ventennio fascista como después, siempre ha procurado por todos los medios de sofocarlo con una impenetrable cortina de silencio. Este hombre es el filósofo y escritor Julius Evola, autor de unos treinta libros nada superfluos, "revolucionario conservador" por temperamento y por trayectoria. Julius Evola: un aristócrata del espíritu más que de la sangre, que gusta definirse a sí mismo como "el Último Gibelino".

Pregunta - Es bien conocido que usted concede raramente entrevistas y le agradecemos, en nombre de nuestros lectores, por el privilegio gentilmente concedido. Por otra parte, usted es un escritor, un estudioso dotado de tal doctrina y preparación, y con tal bagaje de experiencias que nos encontramos un poco embarazados en el momento de plantearle preguntas, las cuales son tantas en nuestra mente como vasto es el campo de sus intereses (metafísica, crítica de la política, historia de las religiones, orientalismo, etc.). Trataremos de restringirnos a los argumentos que consideramos puedan interesar más a los lectores de la revista o que presenten un carácter de actualidad. Empecemos con una obra, recientemente reeditada (y también con dos ediciones francesas y otra alemana), sistemática y sugestiva, Metafísica del sexo (hay edición en castellano). Usted precisa, a propósito del título, haber usado el término "metafísica" en un doble sentido. ¿Puede aclararnos esto?

Respuesta - El primer sentido es el corriente en filosofía, donde por metafísica se entiende una búsqueda de los principios o significados últimos. Una metafísica del sexo será, por tanto, el estudio de lo que, desde un punto de vista absoluto, significa el eros y la atracción de los sexos. En segundo lugar, por metafísica se puede entender una exploración en el campo de lo que no es físico, de lo que

está más allá de lo físico. Es un punto esencial de mi búsqueda el sacar a la luz lo que el eros y la experiencia del sexo supone de trascendencia de los aspectos físicos, carnales, biológicos y también pasionales o convencionalmente sentimentales o "ideales" del amor. Esta dimensión más profunda fue considerada en otro tiempo, en múltiples tradiciones, y constituye el presupuesto para un posible uso "sacro", místico, mágico y evocatorio del sexo; pero ello también influye en muchos actos del amor profano, revelándose a través de una variedad de signos que yo he tratado de individuar sistemáticamente. En mi libro señalo también cómo hoy, en una inversión quasidemoníaca, cierto psicoanálisis resalta una primordialidad infrapersonal del sexo, y opongo a esta primordialidad otra, de carácter "metafísico" o trascendente, pero no por esto menos real y elemental, de la que la anterior sería la degradación propia de un tipo humano inferior.

P - Usted también ha afrontado el problema del sexo sobre el terreno de la costumbre y de la ética, y siempre de manera anticonformista. ¿Qué piensa, por tanto, de lo que hoy se denomina "revolución sexual"?

R - A mí, qué cosa significa esta "revolución" no lo veo nada claro. Parece que se busca la absoluta libertad sexual, la completa superación de toda represión social sexófoba y de toda inhibición interna. Pero aquí hay un gravísimo malentendido, debido a las instancias llamadas "democráticas". Una libertad semejante no puede reivindicarse para todos: solamente pocos se la pueden permitir, no por privilegio sino porque, para no ser destructiva, hace falta una personalidad bien formada. En particular, el problema debe ser situado en modo distinto para el hombre y para la mujer, insisto, no por prejuicio sino por el distinto significado que la experiencia erótica, la auténtica e intensa, tiene para la mujer. Justamente Nietzsche había indicado que la "corrupción" (aquí, la "libertad sexual") puede ser un argumento sólo para quien no puede permitírsela, por ejemplo, para quienes no pueden hacer suyo el principio de querer sólo las cosas a las cuales también son capaces de renunciar.

La "revolución sexual" en clave democrática comporta, pues, una consecuencia gravísima, hacer del sexo una especie de género corriente, de consumo de masas, lo que significa necesariamente banalizarlo, superficializarlo, acabando en un insípido "naturalismo". En otro libro mío, "L'Arco e la Clava" ("El Arco y la Clava", existe traducción al castellano), he mostrado cómo las nuevas reivindicaciones sexuales son paralelas a una concepción siempre más primitiva de la sensualidad por parte de sus principales teóricos, a partir de Reich. Un caso particular es la falta de pudor femenina, vinculada con similares propuestas anti-represivas. A fuerza de ver mujeres desnudas o casi en espectáculos teatrales y cinematográficos, en locales porno, en top-less, etc, este desnudo acaba por convertirse en una banalidad que poco a poco dejará de producir efecto, al margen de los directamente dictados por el primitivo impulso biológico. Este impudor debería ser despreciado no desde el punto de vista de la "virtud" sino del exactamente opuesto. Por ese camino se puede llegar a un resultado de "naturalidad" e indiferencia sexual mucho mayor al soñado por cualquier sociedad puritana. (...)

P - De su exposición, parece que su juicio sobre el psicoanálisis sea negativo (...)

R - Evidentemente que no puedo profundizar exhaustivamente en esta argumentación. Pero sí señalaré que ante todo ha de relativizarse la idea de que el psicoanálisis descubre por vez primera la dimensión subterránea del Yo, el subconsciente y el inconsciente psíquico. Ya antes de Freud la psicología occidental, conectada con la fenomenología de la hipnosis y del histerismo, había prestado atención sobre este "subsuelo" del alma. Bastante más profundamente, y en muy diversa amplitud, ello estaba considerado en Oriente desde siglos, gracias al Yoga y técnicas análogas. El psicoanálisis puede ser una psicoterapia, y ofrecer resultados singulares en un plano clínico especializado. Pero no más: en su esencia es una concepción absolutamente desviada y mutilada del ser humano. Al colocar la verdadera fuerza motriz del hombre sobre el plano del inconsciente infrapersonal e instintivo, Freud concretamente bajo el signo de la libido, niega la existencia de un superior principio consciente, autónomo y soberano, porque en su lugar pone cualquier cosa del exterior, el llamado SuperYo, que sería una construcción social y el producto de la asunción de formas inhibitorias creadas por el ambiente o las estructuras sociales. Ello equivale a decir que el psicoanálisis niega en el hombre lo que lo hace verdaderamente tal, y su imagen, la cual querría aplicar al hombre de manera genérica, o es una mixtificación o vale únicamente para un tipo humano dividido, neurótico, espiritualmente inconsistente. Es bien posible que el éxito del psicoanálisis sea debido a la gran difusión que en la época moderna ha tenido este tipo. Como praxis y como tendencia, el psicoanálisis propicia esencialmente aperturas hacia abajo y significa una capitulación más o menos explícita de todo lo que es verdadera personalidad. La posible existencia de un "superconsciente", opuesto al "inconsciente", luminoso frente a lo turbio y "elemental" es ignorada por completo. (...)

P - Ha mencionado antes a Wilhelm Reich. Queremos conocer su opinión sobre su persona y su obra. ¿Reich le parece un estudioso serio o un exaltado? ¿Y qué piensa de las aplicaciones de los principios de él y de sus seguidores en el plano sociológico y político/sociológico, de sus denuncias de los sistemas "autoritarios"?

R - Reich me parece afectado por una variedad de paranoia. Su mérito es haber intuido que en el sexo existe algo trascendente, más allá de lo individual. Ello concuerda con las enseñanzas de múltiples tradiciones. Pero esta intuición está muy desviada. No debe decirse que el sexo es algo trascendente, sino que en ello se manifiesta (potencialmente y en ciertas circunstancias, incluso hoy día) algo trascendente, que como tal no pertenece al plano físico. Este elemento Reich lo concibe en términos materialistas como una energía natural, como la electricidad o algo así, al punto que, como "energía orgónica", ha buscado dotarla (gastando verdaderos capitales) de sustancia física, construyendo finalmente "condensadores" de la misma. Todo esto no son sino divagaciones. A lo que hemos de añadir una "teoría de la salvación", en cuanto que Reich ve en la obstrucción de dicha energía la causa de todos los males, individuales y sociales (hasta el mismo cáncer) y, en su completa y desenfrenada explicación, el orgasmo sexual integral como una especie de medicina universal, presupuesto para un orden social sin tensiones, armonioso, pacífico.

Es interesante detenernos un momento sobre el presupuesto de esta concepción, porque así podremos comprender las aplicaciones político/sociales de los reichianos. Freud en su madurez había admitido la existencia, junto al impulso

de placer, la libido, de un opuesto, el instinto de destrucción (o "de muerte"). Reich niega esta dualidad y deduce el segundo instinto, el destructivo, del impulso único de placer. Cuando este instinto resulta impedido o "bloqueado", nacería una tensión, una angustia y sobre todo una especie de "rabia", de furia destructiva (en caso de no tomar la vía del "principio del nirvana": una evasión, una fuga de la vida). Este impulso destructivo (y agresivo) cuando se vuelve contra sí, da al hombre la orientación masoquista, y cuando se dirige a los otros, al orientación sádica.

De todo ello resulta en primer lugar que sadismo y masoquismo serían fenómenos patológicos, causados por la represión sexual. Lo que es una estupidez: existen ciertamente formas de sadismo y masoquismo vinculadas a la psicopatología sexual (según el concepto normal, no ya psicoanalítico), pero también existe un sadismo (masculino) y un masoquismo (femenino) como elementos constitucionales intrínsecos y en un cierto modo normales en toda experiencia erótica intensa. De hecho, esta experiencia tiene siempre algo de destructivo y autodestructivo (por las relaciones, múltiplemente demostradas, entre voluntad y muerte, entre la divinidad del amor y la divinidad de la muerte); y es en este aspecto que se piensa cuando, en ciertas escuelas, se cree que el clímax adecuadamente conducido puede tener, en su momento "fulgurante", algo que destruye por un momento los límites de la conciencia mortal individual. Pues bien, con la concepción de Reich, toda esta intensidad desaparece, y la consecuencia es una concepción pálida, blandamente dionisiaca, o idílica (como en Marcuse) de la sexualidad: es una de las paradojas de la llamada "revolución sexual".

No menos absurda es, en particular, la deducción de la agresividad por la inhibición del impulso primordial del sexo a cristalizar en un orgasmo completo, según la cual, cuando la obstrucción remite (en el individuo o en una sociedad "permissiva" y no "represiva" o "patriarcal") no habrá más agresividad, guerra, violencia, etc; lo que viene al mismo tiempo a decir que todo lo que hace referencia a actitudes guerreras, de conquista (en la jerga moderna, de "agresión") tendrían la represión sexual por causa y origen. Ante esto, sólo puedo reír. La actitud agresiva es en primer lugar comprobada en los animales, evidentemente no sometidos a tabúes sexófobos y "patriarcales". En segundo lugar ya el mito ha indicado el perfecto acuerdo entre Marte y Venus, y la historia nos muestra como todos los más grandes conquistadores carecían de complejos de frustración sexual y hacían un libre y amplio uso del sexo. En la práctica, la consecuencia de la teoría de Reich es un ataque contra elementos fundamentales congénitos en todo tipo "viril" de humanidad o ser humano, que son presentados grotescamente en clave de patología sexual.

En cuanto a las conclusiones político/sociales. Proyectada sobre ese plano, la tendencia masoquista daría lugar al tipo del gregario, de aquel que gusta de servir y obedecer, que se pone al servicio de un jefe, con o sin "culto a la personalidad", y está siempre dispuesto a sacrificarse. La tendencia sádica daría lugar al tipo del dominador, de quien ejerce una autoridad, autoridad evidentemente concebida en los exclusivos términos parasexuales de una libido. De la unión de estas dos tendencias nacerían las estructuras "autoritarias" y "fascistas". Una vez más, se deforman grotescamente los datos reales de la conciencia. Del obedecer y del mandar pueden darse desviaciones. Pero, en general, se trata de disposiciones normales: existe una autoridad que tiene por contrapartida una superio-

ridad, como existe una obediencia debida no a un servilismo masoquista sino al orgullo de seguir libremente a gentes a quienes se reconoce una superioridad. Así, mientras por un parte Reich proclama una mística mesiánica del abandono integral al orgasmo, al mismo tiempo ello actúa como preciosas coartadas para un puro anarquismo.

P - En relación con el asesinato de la actriz Sharon Tate y otros se ha hablado de "satanismo" y en los periódicos hoy se insiste en buscar conexiones entre sexo, magia y satanismo. ¿Nos puede aclarar esto?

R - En principio, existen conexiones posibles entre magia y sexo. Considerando la dimensión "trascendente" del sexo, a la que ya me he referido, se recoge en diversas tradiciones que por medio de la unión sexual conducida de determinado modo y con una orientación particular es posible destilar energías y usarlas mágicamente. La continuidad de estas tradiciones hasta un tiempo relativamente reciente es testimoniada, entre otros, en un libro, *Magia sexualis* de P. B. Randolph. Un ejemplo ulterior lo constituyen las prácticas mágico/sexuales y orgiásticas de Aleister Crowley, figura interesante que, por desgracia, se suele presentar con los colores más "negros" posibles. Pero en este campo se debe distinguir entre las mixtificaciones y lo que tiene un valor auténtico y una realidad. Ante todo ha de verse, por ejemplo, si se hace el amor para hacer magia o si se hace magia (o pseudomagia) para hacer el amor, o sea, si se usa la magia como un pretexto para montar orgías o para darle al acto un aire más excitante. Es cierto también que existe una tercera posibilidad, la de usar medios siríacos "secretos" con el concurso de fuerzas suprasensibles para dar un particular desarrollo paroxístico a la experiencia del coito, sin forzar por ello la naturaleza: esta vía es algo extremadamente peligroso, por razones que no viene al caso indicar ahora.

En cuanto al "satanismo" señalaré que donde predomina un clima "sexófobo" (como en el cristianismo) es fácil calificar de "diabólico" todo lo que suponga potenciar la experiencia sexual. Más genéricamente, es obvio que un "satán" existe sólo en las religiones donde ello es la contraparte "oscura" de un Dios con características "morales"; cuando como vértice del universo, en vez de Dios, se pone una "Potestad" como tal superior y más allá del bien y del mal, evidentemente un "Satán" a la cristiana no es concebible. Hay lugar sólo para la idea de una fuerza cósmica destructora, presente en el mundo y en la vida, en lo sensible y lo suprasensible, al lado de las fuerzas creadoras y conservadoras, como la "otra mitad" del Absoluto. Y existen tradiciones sacras -la más característica es la tántrico/shivaica- que tienen por objeto asumir esa fuerza, diversamente concebida. Característica es la llamada "Vía de la Mano Izquierda", donde, por ejemplo, el uso de la mujer, de sustancias embriagadoras y eventualmente de la orgía, se asocia a una moral del "más allá del bien y del mal" que haría palidecer de envidia al "superhombre" Nietzsche. De dicha vía, que algunos timoratos occidentales han calificado como la "peor de las magias negras" he hablado en mi libro *Lo Yoga della Potenza*. Pero el punto importante es que en sus formas auténticas tales prácticas están concebidas en los mismos términos del Yoga, y no son elementos disociados, como los hippies americanos, quienes pueden permitírselas. Volvemos aquí, pero aumentadas, a poner las mismas reservas que he hecho acerca de la "revolución sexual" y sus reivindicaciones. En las tra-

diciones la base para darse a estas prácticas está constituida por una disciplina de autodomínio profundo similar a la de los ascetas, tras una regular "iniciación".

P - Pasando a un campo distinto pero en parte relacionado, me llama la atención cómo en algunos libros históricos o pseudohistóricos sobre el III Reich hitleriano se habla de un fondo oculto, mágico/tenebroso, del nacionalsocialismo alemán. ¿Puede decirme brevemente qué le parece este argumento?

R - Para quien busque los supuestos trasfondos "ocultos" del III Reich, el argumento me llevaría más allá de los límites en los cuales estoy manteniendo esta entrevista. Me limitaré a decir que, como persona que ha tenido oportunidad de conocer bastante de cerca la situación del III Reich, puedo declarar que se trata de puras fantasías, y así se lo dije a Louis Pauwels, quien en su libro El retorno de los brujos ha contribuido a defender tales rumores; él vino una vez a conocerme, hablamos y en ningún momento me presentó dato alguno mínimamente serio que apoyase su tesis. Se puede hablar no de "iniciático" sino de "demoníaco", en un sentido general, en el caso de todo movimiento que en base a una fanatización de las masas creer cualquier cosa cuyo centro será el jefe demagógico que produce esta especie de hipnosis colectiva usando tal o cual mito. Dicho fenómeno no está relacionado con lo "mágico" o con lo "oculto", aunque tenga un fondo tenebroso. Es un fenómeno recurrente en la Historia, por ejemplo, la Revolución Francesa o (en parte) el maoísmo.

P - Usted es autor de una obra considerada como fundamental por cuantos siguen atentamente su actividad, Revuelta contra el mundo moderno. Se afirma por muchos que usted, con este libro (publicado por vez primera en 1934), anticipó en varios lustros las visiones, hoy tan en boga, expresadas por Marcuse. En otras palabras, desde posiciones absolutamente distintas a la del profesor germano/americano, usted habría sido el primero en tomar postura contra "el sistema". ¿Le parece válida esta comparación con Marcuse? Y, de otra parte, ¿dado el papel que Marcuse tiene en las actuales formas de "contestación" juvenil contra el mundo moderno, qué significado y qué imagen tiene para usted este movimiento contestatario?

R - En verdad, como precedentes de Marcuse, y planteando cosas bastante más interesantes, muchos otros autores deberían ser nombrados: un Tocqueville, un John Stuart Mill, un A. Siegfried, el mismo Donoso Cortés, en parte Ortega y Gasset, sobre todo Nietzsche, y aún más el insigne escritor tradicionalista francés René Guenón, especialmente en su Crisis del mundo moderno que yo traduje al italiano en su momento. A finales del siglo pasado Nietzsche había previsto uno de los rasgos destacados de las tesis de Marcuse, con las breves, incisivas frases dedicadas al "último hombre": "próximo está el tiempo del más despreciable de los hombres, que no sabe más que despreciarse a sí mismo", "el último hombre de la raza pululante y tenaz", "nosotros hemos inventado la felicidad, dicen, satisfechos, los últimos hombres", que han abandonado "la región donde la vida es dura". Y esta es la esencia de la "civilización de masas, del consumo y del bienestar" pero también la única que el mismo Marcuse ve como perspectiva en términos positivos, cuando los desarrollos ulteriores de la técnica unidos a una cultura de transposición y sublimación de los instintos habrán sustraído a

los hombres de los "condicionamientos" del actual sistema y de su "principio de prestación". La relación con mi libro no es tal porque, en primer lugar, el contenido de éste no corresponde con el título: no es mi obra de naturaleza polémica, sino una "morfología de la civilización", una interpretación general de la Historia en términos no "progresistas", de evolución, sino más bien de involución, indicando sobre estas premisas el nacimiento y el declive del mundo moderno. Sólo por caminos naturales y consecuentes se propone una "revuelta" a los lectores y, más concretamente, tras un estudio comparado de las más diversas civilizaciones, he procurado indicar lo que en diversos dominios de la existencia puede reivindicar un carácter de norma en sentido ascendente: el Estado, la ley, la acción, la concepción de la vida y de la muerte, lo sagrado, las relaciones sociales, la ética, el sexo, la guerra, etc. Esta es la primera diferencia fundamental respecto a las diversas contestaciones de hoy: no se limita a decir "no", sino que indica en nombre de qué debe decirse "no", aquello que puede verdaderamente justificar el "no". Y un "no" auténticamente radical, que no se restrinja a los aspectos últimos del mundo moderno, a la "sociedad de consumo", a la tecnocracia y demás, sino mucho más profundo, denunciando las causas, considerando los procesos que han ejercido desde hace tanto tiempo una acción destructiva sobre todos los valores, ideales y formas de organización superior de la existencia. Todo esto ni Marcuse ni los "contestatarios" en general lo han hecho: no tienen la capacidad ni el coraje. En particular, la sociología de Marcuse es absolutamente rechazable, determinada por un grosero freudismo con tonalidades reichianas. Así, no resulta extraño que sean tan escuálidos e insípidos los ideales que se proponen para la sociedad que siga a la "contestación" y a la superación del llamado "sistema".

Naturalmente, quien comprenda el orden de ideas expuesto en mi libro no puede permitirse el menor optimismo. Por ahora encuentro solamente posible una acción de defensa individual interior. Es así que en otro libro mío, Cabalgar el tigre, he procurado señalar las orientaciones existenciales que debería seguir un tipo humano diferenciado en una época de disolución como la actual. En él, he dado particular relieve al principio de la "conversión del veneno en medicina", según la medida en que, a partir de una cierta orientación interior, de experiencias y procesos mayormente destructivos se puede extraer cierta forma de liberación y autosuperación. Es una vía peligrosa pero posible. (...)

entrevista: Enrico de Boccard - traducción: Fernando Márquez)

LAS ENTREVISTAS DE ARTHOS : JULIUS EVOLA, POR SERGIO BONIFAZI

Sergio Bonifazi realizó esta entrevista para la revista Artho, órgano del Centro de Estudios Evolianos de Génova. Es una de las últimas entrevistas realizadas a Evola. Lo importante de esta entrevista es el tono. Es indudable que el entrevistador acude a Evola tratándolo como si se tratara de un "maestro espiritual", casi con devoción. Evola se encarga de desmentir y deshacer estas tendencias. Él nunca ha aspirado al título de maestro, nunca ha exigido fé y devoción a sus lectores, simplemente se ha limitado a mostrarlas "caminos". A cada uno corresponde seguirlos o no. El original de esta entrevista apareció reproducido en Internet en una web francesa y nos hemos limitado a traducirla textualmente.

LAS ENTREVISTAS DE ARTHOS : JULIUS EVOLA

¿Puede decirnos brevemente como considera al llamado "fascismo" del que habla tan abundantemente la gran prensa y lo que ha sido, por el contrario, el fascismo histórico?

La palabra «fascismo» es hoy un epíteto peyorativo utilizado como espantajo y aplicado a todo el que se opone a la democracia absoluta, al marxismo y al socialismo. En lo que respecta al fascismo histórico, se encontrará un análisis de su contenido en nuestro libro "El fascismo visto desde la Derecha".

¿Qué tipo de monarquía sería necesaria en un Estado Tradicional? Y, además, cuáles son las relaciones que pueden establecerse entre la Tradición y el catolicismo?

Para limitarnos a la época moderna, se podría hacer referencia a una "monarquía constitucional autoritaria" como la que ha existido en Alemania en tiempos de Bismarck.

El catolicismo es una de las formas de la Tradición, aunque no sea de las más completas y de tipo superior. Ya hemos escrito «ser Tradicional» siendo católico equivale a ser solamente "Tradicional" a medias.

Algunas personas tras haber leído sus obras, no se sienten ya satisfechos por la religión católica. ¿Puede usted decirnos que o quién puede darles la seguridad de estar del lado de la verdad? Y también, ¿qué normas de vida les es preciso seguir?

Para muchos, ser católico es ya al menos algo a condición de que asuman las aspectos más críticos y negativos del actual catolicismo postconciliar.

Para quien no quede satisfecho con lo que en general es una religión –incluido el catolicismo– puede recurrir a los caminos situados fuera de los marcos institucionales positivos, los de la autorrealización, considerados por algunos como los caales más completos de la tradición que solo una minoría puede seguir y que ya he indicado en varios de mis libros.

El Idealismo de muchos jóvenes no ha aportado más que problemas sociales. En el mundo moderno, las injusticia generadas por la economía son verdaderamente numerosas. ¿Puede usted expresar su posición a este respecto?

La justicia social es un slogan del que se suele abusar. En toda sociedad hay injusticias; las que tienen por origen la economía pueden ser conjuradas pero no deben servir de pretexto para la subversión que hace arder todo el bosque...

¿Tradición y Derecha pueden ser consideradas como lo mismo? ¿Puede hablarse además de "Derecha Económica"?

Para dar un contenido económico a la verdadera derecha, es indispensable hacer referencia a la Tradición. La derecha definida como «económica» no tiene ningún interés para nosotros pues abre el caso a la lucha de clases marxista.

¿Como aquel que aspira a ser testigo de la Tradición en su compromiso político debe actuar?

Es difícil decirlo, si este compromiso debe encontrar lugar en el marco de uno de los movimientos políticos hoy existentes dado que ninguno entre ellos no revista un carácter íntegramente "tradicional". Dicho esto, se puede experimentar simpatía por el movimiento de la Derecha Nacional; pero es preciso tender a enriquecerla y a darle más fuerza en lo que respecta a sus ideales y a su finalidad, intentando elevar su nivel.

Algunos medios de inspiración espiritualista le acusan de haber hecho una obra meramente autobiográfica escribiendo «El Camino del Cinabrio», lo que sería, según ellos, incompatible con la actitud de un verdadero maestro cuya divisa debería ser: "Quién me ve, ve la Doctrina o quien ve la doctrina, me ve". ¿Qué les respondería?

Esta acusación no me parece fundada. El Camino del Cinabrio no es una obra «puramente» autobiográfica, sino esencialmente la descripción de la génesis de mis diversas obras –en alemán se dice "Entstehungsgeschichte"–, descripción en la cual las referencias a mi persona, en realidad, se reducen al mínimo.

El "verdadero maestro" puede ser dejado de lado. Yo no me he presentado jamás como un «Maestro».

Esos mismos medios hablan de un actitud errónea a propósito de su concepción del «Individuo Absoluto» y a la «exaltación de la potencia» atribuyéndole una especie de titanismo henchido de orgullo, mientras que, desde su punto de vista, sería preciso seguir el camino opuesto: el de la superación de las propias huellas, o también, de perderse en el Dios que todo lo ve, viviendo confiando en un abandono de religiosidad mística. ¿Qué piensa usted?

Es preciso distinguir dos niveles bien diferentes; el primero es filosófico: aquí entra la teoría del individuo absoluto, último desarrollo del "idealismo absoluto". Esta teoría jamás ha sido presentada como una "vía" sino más bien como una concepción filosófica. En cuanto a la "teoría de la potencia", he situado sus lími-

tes en diversas ocasiones, por ejemplo, en la conclusión de la última edición de mi libro "El Yuga de la Potencia". Recordando que la shakti –la potencia- tiene, o debería tener, correspondencia con Shiva –el Ser. La "religiosidad mística" no tiene nada que ver con la vía iniciática y metafísica. Se puede pedir con orgullo y considerar una disciplina de auto liquidación frente al yo empírico, sin por esto terminar en el misticismo. Seguir la vía de la «devoción» conviene solamente a algunas naturalezas y jamás se le ha reconocido ninguna preeminencia.

Frecuentemente, en sus obras ha tratado el tema de la Trascendencia individual y de la autoiniciación. ¿Podría precisar estas nociones?

No comprendo exactamente a lo que se refiere su pregunta. A menudo he subrayado el absurdo de la "auto iniciación". Por ejemplo, cuando he escrito contra la antroposofía expresando mis reservas a propósito de la teoría de Guènon, en el ensayo «Límites de la Regularidad Iniciática», en mi obra «Introducción a la Magia».

He hablado sobre todo de las «trascendencia» en términos de orientación existencial, y no como de un "fenómeno", además he hablado en un sentido relativo como en "Metafísica del Sexo".

Vivimos ahora una época terminal, la noche oscura del Kali-Yuha. Con la aproximación de la catástrofe final y frente a la aceleración del ritmo de la crisis del mundo moderno, ¿cuáles deberían ser según usted las directivas esenciales de una Orden de creyente que intentara mantener viva la idea Tradicional y transmitirla a los que verán el final del presente ciclo?

Dejemos de lado la «Orden» y los «creyentes». Se trata simplemente de mantener el testimonio de la visión tradicional, de la vida y de la historia, frente al pensamiento moderno y a la cultura profana, como lo intentamos hacer, más o menos. No dramaticemos mucho la situación hablando de catástrofes o de preocupaciones post-diluvianas.

Arthos intent favorecer entre los jóvenes que nos leal el desarrollo del deporte, a incluso dar nacimiento a un despertar interior. Se trata aquí, en primer lugar, de una sana práctica del alpinismo. Ya que en este terreno usted ha tenido una experiencia muy amplia, tal como es perceptible en sus escritos, ¿podría indicarnos cuál debería ser, frente al deporte en general y al alpinismo en particular, el comportamiento espiritual de un joven que desea permanecer fiel a los principios de la Tradición?

No hay que entrar en el juego de los "principios de la Tradición". No se trata verdaderamente de hablar del «desarrollo de un deporte capaz de dar nacimiento a un despertar interior», sino, por el contrario, es preciso hablar sobre como llegar a un despertar interior, premisa de una nueva dimensión y de un contenido superior a los deportes. Dicho esto, faltan en nosotros tantos cuadros como bases para algo similar a la práctica –por ejemplo- de las artes marciales japonesas (por ejemplo, el Zen en el tiro con arco). En el alpinismo los dos grandes riesgos son la tecnificación y la rutina. Yo hablo de experiencia.

ENTREVISTA INÉDITA CON JULIUS EVOLA: "YO, TRISTAN TZARA Y MARINETTI", POR MARCO DOLCETTA

La primera época de Julius Evola (después de la I Guerra Mundial y hasta el inicio de los estudios sobre el "idealismo mágico") está presidida por su adscripción al dadaísmo. Esta época tiene una importancia particular por que enlaza con la última de "Cabalar el Tigre": en ambas el espíritu antiburgués es el elemento dominante. Esta idea es la que subyace de la entrevista realizada por la TV suiza y encontrada por Marco Dolcetto, de quien la hemos traducido. Estos fragmentos de la entrevista fueron publicados por L'Italia Settimanale, n 25/1994 y reproducida en Synergies Européennes, Vouloir (Bruselas), en Agosto de 1994.

ENTREVISTA INÉDITA CON JULIUS EVOLA: YO, TZARA Y MARINETTI

Publicamos aquí algunos extractos de una entrevista televisada inédita de Evola, transmitida en las ondas en 1971 por la TFI, la televisión suiza en lengua francesa. Esta entrevista recordaba a los telespectadores el período de Evola como pintor dadaísta.

En marzo de 1971 frecuentaba en París la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales para obtener un doctorado en filosofía política. Pero el cine y la televisión me interesaban también. Un día, discutiendo con Jean-José Marchand, realizador de la ORTF «Los archivos del siglo XXI» y esta discusión no condujo a una colaboración fructuosa. Los dos estábamos animados para ir al encuentro de Julios Evola. Queríamos introducirlo en una serie de entrevistas sobre los puntos importantes del dadaísmo. Organicé esta entrevista que duró bastante... Inicialmente, Evola no era enteramente hostil, sino que permanecía escéptico. Luego, en un francés impecable, me habló durante largo tiempo de la experiencia dada y de las doctrinas esotéricas. De este largo diálogo, la televisión solamente emitió tres minutos...

Para la posteridad debo señalar que Evola rechazó responder a dos cuestiones. La primera: «En el Libro del Gotha que pertenecía a mi antiguo compañero de colegio en Ginebra, Vittorio Emanuele de Savoia, y su padre Umberto, no se mencionaba a ningún Barón Evola ¿Verdaderamente es usted barón?». La segunda: "Por qué, en la Edición Hoepli de 1941 de su libro «Síntesis de la Doctrina de la Raza» usted puso en una ilustración el retrato de Rudolf Steiner, sin mencionar su nombre, señalándolo como un ejemplo de raza nórdico-dinámica, de tipo ascético, dotada de un poder de penetración espiritual?". Ese día comprendí que Steiner había cesado de interesarle. Evola me causó una gran y buena impresión. He aquí algunos extractos de nuestra larga entrevista...

Hablemos de dadaísmo. ¿Qué manifestaciones ha tenido este movimiento en Italia y cuál ha sido su contribución personal al dadaísmo?

Es preciso primeramente subrayar que no hubo movimiento dadaísta en Italia en sentido propio. Hubo un primer grupo unido en torno a Cantarelli y Fiozzi que había publicado una pequeña revista llamada Blu, que tenía como colaboradores a los dadaístas; pero es el propio Tzara quien me indicó su existencia. Más tarde aporté mi colaboración a pesar de que esta revista apenas publicó tres números. Por lo demás organicé una exposición de mis obras en Italia y otra en Alemania, en la galería Der Sturm de von Walden. En total eran 60 cuadros. En 1923, participé en una exposición colectiva con Fiozzi y Cantarelli en Italia, la galería de Arte Moderne de Bragaglia; luego he publicado un opúsculo titulado Arte Astratta para la Collection Dada, cuyo tema era la pintura, la poesía y mi interpretación teórica del arte abstracto. También he pronunciado conferencias, especialmente sobre Dada, en la Universidad de Roma. También escribí un poema, La Parola Oscura del Paesaggio Interiore, un poema a cuatro voces en lengua francesa, que ha sido publicado por la Collection Dada en 1920, con una tirada de 99 ejemplares. Este poema ha sido recientemente publicado por el editor Scheiwiller de Milán.

En Rome, había una sala de conciertos muy conocida en algunos medios que se llamaba L'Augusteo. Inicialmente en esta sala, un pintor futurista italiano, Arturo Ciacelli, había creado un cabaret a la francesa: Le Grotte dell'Augusteo. En este cabaret, existían dos salas que yo mismo había decorado. Era un pequeño teatro, en el cual ha habido algunas manifestaciones dadaístas, donde recité mi poema a cuatro voces, con cuatro personales, evidentemente, tres hombres y una joven que, mientras recitaban, bebían champagne y fumaban, y la música de fondo era de Helbert, Satié y de otros músicos de esta tendencia; esa tarde había sido reservada únicamente a invitados, cada uno de los cuales recibió un pequeño talismán dada. Teníamos la intención de centrarnos solamente sobre el dadaísmo, introduciéndolo al mismo tiempo que el manifiesto dada; desgraciadamente, la persona que prometió ayuda financiera...

... no mantuvo su promesa.

En efecto, no mantuvo su promesa... Ahora comprenderá el motivo. En cuanto a la exposición dadaísta, no se contentó solamente con exponer cuadros; teníamos la intención declarada de sorprender lo más posible a los burgueses y en la sala habíamos preparado una serie de sorpresas. En la entrada, cada invitado era tratado como un villano curioso, luego, en el interior de la sala estaban situados rótulos con frases de Tristan Tzara: "Me gustaría acostarme con el Papa". "¿Usted no me comprende? Yo tampoco, ¡qué tristeza!". «Finalmente se nos ha contagiado la blenorragia, ahora esperamos el diluvio». En cada uno de los marcos había una pequeña inscripción con frases tales como: "Compre este cuadro, por favor, cuesta 2,50 francos". En otra escena se danzaba el shimmy, donde se colocaban más frases dadaístas: "Dada no ama a la Santa Virgen". "El verdadero Dada está contra Dada", y así sucesivamente. En consecuencia, vista esta inclinación a la que estábamos muy unidos, dado que para nosotros era una componente esencial del dadaísmo, con ironía y cierta mistificación, puede usted

imaginar cuál fue la acogida del público burgués y bienpensante a estas, manifestaciones dadaístas; no eran organizadas para aquellos que se interesaban por el arte, sino para permitirnos hacer provocaciones: se recibía a los visitantes lanzándoles legumbres o huevos podridos... A parte del público en general, las críticas no nos tomaban en serio... Tenían la impresión de que hacíamos algo poco serio, sin embargo, yo diría que, más o menos, era muy serio, pero, eso sí, presentada con la máscara del eufemismo y la mistificación. Por todo esto el dadaísmo no tuvo continuación. Cuando me fui, puede decirse que en Italia el dadaísmo no tuvo continuación. Tras haber publicado tres o cuatro números, el Grupo de Mantua, se retiró en el silencio sin que aparecieran sucesores....

Con una mirada retrospectiva ¿qué piensa usted de la experiencia dadaísta y del dadaísmo?

Tal como le he dicho, para nosotros, el dadaísmo era algo muy serio, pero su significado no era artístico. Para nosotros, primeramente no era más que un intento de crear un arte joven, en esto nosotros nos situábamos en oposición al futurismo que se embalaba con el porvenir, la civilización moderna, la velocidad, la máquina, etc. Todo esto no existía para nosotros. Es la razón por la cual es preciso considerar el dadaísmo y también particularmente el arte abstracto como un fenómeno de reflejo, como la manifestación de una crisis existencial muy profunda. Se había llegado al punto cero de los valores, pues había una gran variedad de opciones para los que realizaban seriamente esta experiencia dadaísta: suicidarse o cambiar de vida. Muchos lo han hecho. Por ejemplo, Aragón, Breton, Soupault. El mismo Tzara recibió en Italia poco antes de su muerte, un premio de poesía cada académico. En Italia, nosotros hemos conocido fenómenos análogos: Papini, conjuntamente con el grupo del que formaba parte, compuesto por anarquistas e individualistas, se ha convertido, ulteriormente al catolicismo. Ardengo Soffici, que era un pintor bien conocido cuando se ocupaba de expresionismo, cubismo y futurismo, se ha convertido en tradicionalista en el sentido más estricto del término. Tal era una de las posibilidades, cuando no se permanecía fiel a las propias posiciones. Una tercera posibilidad, era la de lanzarse a la aventura, como hizo Rimbaud... Se podría incluso decir que el método dadaísta tiene relación con la fórmula «Dada Siempre», tal como lo interpreté, y que es también la fórmula de Arthur Rimbaud, la de dominar todos los sentidos para convertirse en vidente. Tal como he dicho, la otra solución es la de arrojar-se a una aventura, tal como hizo Blaise Cendrars y otros. Para terminar, existen otras posibilidades positivas, si bien la naturaleza inconsciente pero real de este movimiento es una voluntad de liberación y de trascendencia.

Situar un límite a esta experiencia y buscar abrirse un camino, o elegir otros campos donde esta voluntad pudiera ser satisfecha: es lo que hacía en aquel tiempo, tras un muy grave momento de crisis del que sobreviví milagrosamente. En ese momento el plano existencial que justificaba mi experiencia dadaísta ya no existía. Entonces ya no tenía ninguna razón para ocuparme de esto, y he pasado a actividades por las cuales he sido... esencialmente conocido.

¿Qué piensa usted del interés que se vive hoy por el movimiento dadaísta, que afecta a los medios más diversos?

Soy muy escéptico a este respecto porque, según mi interpretación, el dadaísmo constituye un límite: no hay nada más allá del dadaísmo, y acabo de indicarle cuales son las posibilidades trágicas que se presentan a los que han vivido profundamente esta experiencia. En consecuencia, lo que puede interesar del dadaísmo es sobre todo desde el punto de vista histórico, pero digo también que la nueva generación no puede extraer ninguna consecuencia positiva de esta experiencia.

(Entrevista aparecido en L'Italia Settimanale, n 25/1994).

[Synergies Européennes, L'Italia (Rome) / Vouloir (Bruxelles), Aout, 1994

ENTREVISTA CON EVOLA: "AVE LUCIFER", POR ELISABET ANTEBI

La siguiente entrevista y la instrucción que precede, ha sido extraída del volumen "Ave Lucifer" de Elisabet Antebi, publicado en 1970 por Calman Levy y editado en lengua española por Martínez Roca en 1976 (páginas 225-250). El texto que sigue fue publicado como Capítulo I de la tercera Parte, con el título de "Las Emi-nencias Grises". Para los que conocen la biografía de Evola y su pensamiento, los errores, por desconocimiento y mala transcripción unos y visiblemente deliberados otros, sutiles algunos y groseros los más, son extremadamente evidentes y renunciamos a ponerlos de relieve. Si hemos decidido publicar este texto en la Biblioteca Evoliana es como muestra de toda una gama de textos desaprensivos e ignorantes que se publicaron sobre Julius Evola a lo largo de su vida.

ENTREVISTA CON EVOLA: "AVE LUCIFER",

El cielo desciende sobre la tierra, las aguas se elevan hasta el cielo; sólo las turbinas rompen este silencio metálico. Tal vez baste pronunciar una sola palabra para que el mundo estalle de aire y de risa." Julius Evola.

"A nosotros, estos profesores y estos hermanos de la caridad que no hacen más que recordar mitos nórdicos no nos merecen ningún respeto... Me pregunta usted que por qué los soporto. Pues porque contribuyen a la descomposición". Difícilmente podría encontrarse una definición que cuadrara mejor a uno de los personajes que maniobraban en la sombra de la Italia fascista: Julius Evola. Este aristócrata romano de amplia frente, manos estilizadas y ojos penetrantes, oficial de la reserva del arma de artillería, teórico de un peculiar racismo, dadaísta, fascista, heredero de Catón y de los antiguos romanos, fiel a la idea del Pontifex-Rex; este hombre que hoy ignora pretende ignorar el Black y el Flower Power; este personaje para el que la guerra de Vietnam es sólo un problema muy secundario, que quisiera ver saltar por los aires a dos continentes, que compara a Mao con Hitler y que proclama ideas de extrema derecha en una época en que el viento sopla de la izquierda; este hombre al que podríamos apodar el anti-Wilhelm Reich por las ideas que expone en su Metafísica del sexo, tuvo su momento de gloria y una misión -oculta- que desempeñar en los círculos nacionalsocialistas y fascistas, donde trabó excelente amistad con Rosenberg, von Pappen, von Gleichen y Himmler, de un lado, y con Mussolini del otro. Filósofo tendencioso, pero importante, en el que se entremezclan las teorías más discutibles con las ideas más avanzadas, "il barone" Julius Evola, paralítico a causa del estallido de una bomba que le interesó la columna vertebral, residente en el quinto piso de un austero palacio romano ha querido darnos una explicación completa de cuál fue su papel histórico y definir, conforme a sus ideas monárquicas y extremistas, los conceptos de "acción" y de "activismo" de "doctrina" y de "política" de "cris-tiandad" y de "antisemitismo", de "rebelión" y de "contestación" de "tradición", de "mujer" y de "revolución sexual".

¿Cuáles son en esencia, las ideas de Evola? Desde su adolescencia se interesó por los poderes mágicos. Antes de la guerra de 1939 fundó el grupo "Ur", dedi-

cado al estudio de las técnicas mágicas. Los trabajos de dicho grupo todavía no son conocidos [comentario absurdo, dado que los trabajos del Grupo de Ur fueron publicados en tres gruesos volúmenes con el título de "Introducción a la Magia"]. Resulta difícil saber lo que piensa Evola de las potestades mágicas. La investigación en este campo sigue siendo un secreto. No es partidario de Aleister Crowley, pero tampoco parece repugnarle la magia negra; incluso se dice que en la oscura y tenebrosa morada del Corso Vittorio Enimannele celebra cada semana una misa negra [comentario estúpido del plumífero que escribe estas líneas y que no merece siquiera ser comentado]. En su opinión, según afirma en Chevaucher le tigre, el otro mundo no es otra realidad, sino otra dimensión de la realidad. La obra del mago debe ser como la del artista, tal como la entendía Nietzsche: "Enseñorearse de la confusión que somos cada uno de nosotros, constreñir al caos individual a convertirse en forma, matemática, leyes: [...] nuestra suprema ambición."

Según la tradición védica, el Árbol del mundo hunde sus raíces en el cielo. Por consiguiente, está vuelto del revés y de él se desprende, gota a gota, el licor de la inmortalidad. Según la tradición hindú, el dios Agni cobró la forma de un gavilán, arrancó una rama del árbol y cayó fulminado. En Grecia, Prometeo robó el fuego celestial y un águila le devoró las entrañas. Gilgamesh se apodera del "fruto cristalino" que vino a buscar, pero no puede abandonar aquel lugar. Más afortunados, los ángeles caídos de que nos habla el libro de Enoc, descendieron sobre la cima del Hermón, y los iluminados transmitieron de forma progresiva la magia, el arte que sepulta sus raíces en el más allá.

La liberación de la mente y del sentimiento, operada mediante la ascesis del despertar, permite la acción ubicuitaria, la lectura del pensamiento, la "posibilidad supranormal aseverada en todas las tradiciones mágicas de atraer o liberar de uno mismo determinadas fuerzas sutiles y vincularlas a materias físicas específicas que se cargan con ellas objetivamente, al modo de condensadores espirituales."

Y es que, para Evola, la magia operativa carece de sentido si falta el trasfondo fundamental del esoterismo, aquel que permite ver lo que los demás no vislumbran. Para ilustrar de manera gráfica lo que es el conocimiento esotérico, Evola expone el siguiente ejemplo: dos amigos salen de excursión; uno de ellos se sube a lo alto de un peñasco y deja que su vista se extasíe en la contemplación de un paisaje maravilloso; el otro no ve nada. Entonces, aquél baja de su atalaya y ayuda al compañero a subir a la peña, y éste descubre la hermosa panorámica. En La Tradición hermética, Evola escribe: "Por definición, el iniciado es un ser oculto, y su senda no es visible ni penetrable. Llega del lado opuesto al que confluyen todas las miradas, y adopta como vehículo de su acción sobrenatural lo que parece más natural. Uno puede ser amigo, compañero o amante suyo, puede poseer toda su estima y confianza, pero no por ello deja de ser otro, distinto del que todos conocen. Sólo cuando hayamos penetrado en su reino nos daremos cuenta de este otro y es posible que entonces casi tengamos la sensación de haber caminado por el borde de un abismo."

El soporte esencial de toda su teoría es la "Doctrina del despertar". Para alcanzar esta iluminación (la raíz budh de Buda significa "despertarse"), es preciso aceptar una ascesis (de askein, "ejercitarse" o sea poner todas las fuerzas al

servicio de un principio central. Si uno se aviene a rechazar la tentación de toda "mitología" religiosa, teológica o ética, es posible, bien permanecer en el mundo y convertirse en un "cakravartin", señor de la rueda, soberano universal, rey de los restantes reyes, o bien, renunciando al mundo, transformarse en el Sambuddha, el iluminado absoluto, "el que ha levantado el velo". El yo, principio supraindividual, se define por el "netinetti", "ni eso ni aquello"; o sea, por nada que pertenezca al mundo condicionado.

La muerte no es un problema; la vida no comienza ni termina. En una bella comparación, Evola la parangona al sonido de la cuerda del laúd, nacido del rasgueo, y que muere sin dejar de existir. O, también, como una vela encendida con la llama de otra vela, sin que la primera sea distinta de la segunda. "No hay nada que esperar, nada que temer. El corazón no debe latir por obra del miedo o la esperanza."

¿En qué consiste el "despertar" de Évola? "Hay personas que, en determinados momentos, tienen la posibilidad de despegarse de ellos mismos, de ir más allá del umbral, de sumirse cada vez más hondo en las oscuras profundidades de la fuerza que sostiene su cuerpo y donde esta fuerza pierde su nombre y su individuación. Es en tales momentos cuando uno tiene la sensación de que esa fuerza se amplifica, recupera el yo y el no yo, invade toda la naturaleza, substantifica el tiempo, transporta miríadas de seres como si estuvieran ebrios o alucinados, adoptando mil formas distintas; fuerza irresistible, salvaje, inagotable, incansable, ilimitada, consumida por una insuficiencia y una privación eternas". Quien llega a tan temible percepción, semejante a un abismo que se abre de improviso a nuestros pies, se hace dueño del misterio del samsara y vive plenamente la anatta, la doctrina del no yo. Esa es, en esencia, la base de toda la doctrina del despertar."

Si bien "el tipo del asceta y del iluminado por el despertar puede darse en el seno de cualquier casta" Evola cree que el budismo es, ante todo, una emanación de la casta guerrera de los Kshatryas. Y es, en este punto, donde difiere profundamente de las opiniones de René Guénon.

Este último nace en Blois, en 1886, de padres muy católicos, y cuenta diez años más que Julius Evola. Tan pronto se instala en París frecuenta el círculo de Papus y de los ocultistas, ingresa en la francmasonería, estudia las doctrinas hindúes y mantiene contacto con diversos eruditos. En 1912, y al igual que hicieran antes Henri de Monfreid, Lawrence de Arabia y Fernando Pouillon, se convierte al Islam. En 1921 publica su primer libro: Introduction à l'étude générale des doctrines hindoues. Se muestra hostil a las falacias espiritistas, a la teosofía y previene a Oriente ante la contingencia de un declive acelerado en Orient Occident, y más tarde, en Crise de la civilisation moderne. "Vivimos en el reinado de lo cuantitativo -dice-; nos dedicamos a escarnecer los valores tradicionales, y entregamos el alma por un poco de bullicio y excitación. ¡Sustituimos los conceptos de «bien, y «verdadero» por la noción de «vida»!"

En El Cairo adopta el nombre de Cheik Abdel Wahed Yahia, conoce a Gide, que lo menciona en su diario, y vive en un retiro secreto junto con su segunda esposa, una mujer árabe. Guénon murió invocando a Alá. Hoy, su influjo se deja sentir cada vez con mayor intensidad. Pero si Julius Evola se vio profundamente

influenciado por Guénon en lo tocante a sus ideas sobre la tradición y el esoterismo, siempre se mostró contrario al papel de Pontifex, según lo concebía Guénon, es decir, como intermediario entre el cielo y la tierra, como arca de la alianza. Para Evola, el kshatrya domina al brahmán. Concibe al hombre y al mundo como principios ternarios, trinidad que se encuentra también en los evangelios, donde el demonio tienta primero al cuerpo de Cristo, luego a su alma, y por último a su mente. Esta idea hallará un siniestro eco en su doctrina de la Sangre y de la Raza. En la parábola de los reyes magos, "el Mahánga ofrece a Cristo el oro y le saluda como «rey» (cuerpo), el Mahatma le ofrenda incienso y le saluda como «sacerdote» (alma) y, en fin, el Brahatma le entrega la mirra (bálsamo de la incorruptibilidad) saludándolo como «profeta» o maestro espiritual por excelencia."

En Evola todo parece reforzar ese poder del kshatrya y la preminencia del poder real sobre el poder sacerdotal. Recuérdese que Cristo pertenecía a la tribu real de Judá y no a la tribu sacerdotal de Levi. Por otra parte, "no debe considerarse como fortuito que la tradición hermético-alquímica haya reivindicado para sí el arte real, y que haya escogido como el principal de sus símbolos el emblema regio y solar del oro". La edad de oro vendría a corresponder a la realeza, la de plata al sacerdocio, la de bronce a la violencia y a la guerra, y la edad de hierro (la nuestra), a la civilización profana.

Las ideas que sustenta Evola en esta materia las desarrolló sobre todo en El misterio del Grial y la idea imperial gibelina: Arturo, nombre del rey de la Tabla Redonda, significa "oso", en céltico, y encarna la fuerza viril, en relación con la constelación polar (vemos asomar aquí las teorías hiperbóreas): "El elemento «polar», el elemento hiperbóreo y el elemento real convergen en la persona de Arturo." Los caballeros de la Tabla Redonda son doce, cifra del Zodíaco. En tal caso, Merlín vendría a representar el poder espiritual y trascendente. Por otro lado, "la sede del Grial se nos presenta siempre como un castillo, nunca como una iglesia o templo."

Pero para acceder a la iniciación del despertar se requiere, además, plantear la pregunta correcta. En este punto enlazamos con la idea de Gurdjieff. En efecto, se dice que un día el rey Federico recibió del preste Juan un ropaje incombustible, el agua de la eterna juventud y un anillo con tres piedras preciosas; pero el monarca no preguntó las propiedades de cada uno de ellos, limitándose a dar las gracias por el obsequio. Entonces, el preste Juan volvió a privarle del obsequio. Y es que los tres poderes: vivir bajo las aguas, ser invulnerable y tornarse invisible son las tres potestades fundamentales del iniciado, grado que el rey Federico no había alcanzado. En una estampa de Da Barberino vemos representadas siete parejas, una de ellas andrógina: son los estados del ser en los respectivos niveles de iniciación. La misma búsqueda del Grial equivale a la busca de la palabra perdida en la masonería, del nombre de Dios en los judíos, del Soma hindú y del Haoma persa.

Pero es forzoso que el conocimiento iniciático permanezca oculto; de aquí los antiguos "misterios". El término "místicos" deriva de "Muein" que significa "cerrar", y, entre otras acepciones, "cerrar la boca" consiste exactamente en ocultar aquello que se tiene por insólito. Hoy hemos entrado en la era de Kali, la diosa maléfica, en la edad de hierro, en el signo de Acuario. Por consiguiente, es preciso "cabalgar el tigre" y ello conforme a una fórmula del Extremo Oriente

según la cual "si uno logra cabalgar a lomos de un tigre, impide que la fiera se arroje sobre él, y, además, si logramos aferrarnos y mantenernos firmes sin caer, incluso puede ocurrir que terminemos por dar buena cuenta de ella." Es también el símbolo degenerado del dios Mitra que hallamos en las carreras de los jóvenes frente a toros de cuya cornamenta pende la divisa de la victoria. Sin embargo, hoy, el hombre es constitucionalmente diferente de como era el mundo de la tradición. Evola se da cuenta de ello, pero no concibe ninguna auténtica salida.

"También, bajo el signo de la feminidad, encontramos todo el mundo telúrico y activista moderno; lo que predomina en él es una forma interior, antiaristocrática, de acción." Al contrario de André Breton, Evola no vislumbra el aspecto fecundo y rico en poderes ocultos de la mujer. Esta presenta siempre una doble faz: la de Atenea y la de Afrodita; la que sirve de guía y la pérfida; la fuerza vivificante que permite al hombre acceder al conocimiento trascendente, o bien Orgeluse de Logrois, la que provoca la herida de Amfortas en la obra de Wolfram von Eschenbach.

Si en la entrevista que transcribimos a continuación puede parecer que nos apartamos del esoterismo, debemos precisar que ello no es cierto en modo alguno, ya que, para Julitis Evola, mujer, sexo, política, racismo y tradición derivan de la magia. Los guepardos no han muerto. He aquí "la palabra oscura del paisaje interior" del barón Giulio Caesar Evola, conocido como Julitis Evola:

Las ideas de René Guénon, que, por otra parte, usted tradujo al italiano, ¿ejercieron gran influjo en su pensamiento?

Sí, con la salvedad de que Guénon es un brahmán, como dirían en la India antigua, un pensador apartado del mundo, mientras que yo soy un Kshatrya, un guerrero, un hombre de acción.

En La crise du monde moderne éste es, precisamente, el reproche que Guénon formula al hombre occidental: el haberse convertido en un ser de acción inmediata, olvidándose de los valores espirituales, lo cual, según él, es una de las causas de la decadencia de Occidente.

Guénon admite que al principio había un poder único. Realeza y sacerdocio eran la misma cosa. Se trata de un fenómeno que se ha mantenido en países como Japón. Luego, Guénon comprueba -y yo estoy de acuerdo con él- que en un momento dado ambos polos se separan. Pero, según su idea, la condición normal sería la reincorporación al seno de la antigüedad primordial por medio de la realeza, la cual, al modo de autoridad suprema, recibiría el crismón de la casta sacerdotal, o sea de la Iglesia cristiana; y en eso sí que discrepo.

Según mis convicciones, la acción puede integrarse de forma autónoma a la vida espiritual. Estas ideas que expreso están contenidas en una de mis obras más importantes: Rivolta contro il mondo moderno, publicada en Italia, en 1934, y un año más tarde en Alemania. En ella tuve oportunidad de plasmar todas las luchas entre las fuerzas referidas, de un lado, a la tradición real, y de otro, a la tradición sacerdotal.

También aborda el tema en El Misterio del Grial.

Sí, quise demostrar que durante la Edad Media, en la literatura caballeresca y, sobre todo, en el ciclo de la Tabla Redonda, se aspiraba a recrear la unidad primordial bajo el signo de la realeza y de la acción, y que la razón más profunda de la lucha entre el Imperio y la Iglesia no es sólo, como pretende la historia, una cuestión de primacía temporal, sino la pretensión de soberanía que siempre mantuvo la Iglesia, y como señala Dante, la que tuvo el Imperio de asumir la dignidad sobrenatural de la Iglesia. La historia del Grial es esencialmente hiperbórea y precristiana, al contrario de la interpretación que le han dado hombres como Wagner.

Así, pues, ¿trata usted de descubrir en esa obra la auténtica tradición de Occidente?

Si. En *La Crise du monde moderne*, o en *Autorité spirituelle, et pouvoir temporel*, Guénon afirma que la tradición occidental es el catolicismo, y que las tentativas de recuperación por parte de Occidente deberían apuntar a devolver al catolicismo su dimensión metafísica y tradicional, ahora olvidadas.

Por mi parte, también creo que Occidente se ha orientado hacia la acción; por consiguiente, es más lógico formular una tradición bajo el signo de la acción que no de la contemplación.

A partir de *Rebelión contra el mundo moderno* mantuve una correspondencia regular con Guénon. El siempre me contestaba, pues era un hombre de exquisita cortesía, pese al violento cariz que adopta en el curso de sus polémicas.

¿Cuáles eran, en resumen, las ideas que exponía usted en su libro?

No era un panfleto, como el título podría inducir a creer; es un título liviano y superficial, como las famosas “contestaciones” de hoy. En la primera parte, “El mundo de la tradición”, tomo como base el estudio comparado de los textos que van desde el Extremo Oriente hasta la Edad Media, desde Egipto al Perú, y del Perú a los antiguos mitos nórdicos, y trato de descubrir las constantes de diferentes fuerzas tradicionales cuya característica general era la de sostener que toda la vida estaba orientada de arriba abajo. En la segunda parte, “Génesis y semblante del mundo moderno” esbozo una especie de metafísica de la historia, desde la prehistoria hasta nuestros días. No intento ser original, sino que pretendo ver qué es lo que puede sacarse en limpio de una cierta enseñanza casi impersonal, pero que existe.

¿A qué llama usted una cierta enseñanza casi impersonal?

Seguimos un mecanismo de involución y no de evolución. Desde el punto de vista espiritual, la historia experimenta un mecanismo de degradación más que de progreso...

Lo que escribe usted en *Metafísica del sexo*: «No es el hombre el que desciende del mono, por evolución, sino que el mono proviene del hombre por involución.» Al igual que piensa usted de Maistre, nosotros también creemos que los pueblos primitivos no son los pueblos originales,

sino vestigios degenerados, crepusculares, nocturnos, de razas más antiguas hoy por completo extintas.

Exactamente. Y mi punto de vista se basa en la doctrina de las cuatro edades, que hallamos en todas las traiciones: hindú, germánica, griega, etc. Es una doctrina carente de autor, de paternidad y, por lo tanto, impersonal; pero tiene ese carácter de constancia que descarta la pura coincidencia.

Antes de concentrarse de manera específica en el estudio de las ciencias tradicionales, usted ejerció actividades que hoy llamaríamos inconformistas. Oriundo de la nobleza romana, de repente se convierte usted en dadaísta. ¿Por qué?

En *Il cammino del Cinabro* relato ciertos episodios de mi vida, mi itinerario espiritual. Son anotaciones que hubieran debido aparecer después de mi muerte; pero, por desgracia, mi editor no quiso esperar hasta entonces. Un oscuro deseo de liberación, de afán hacia un difuso más allá, me impulsó a interesarme en la vanguardia de la época, por lo que había en ella de anárquico, de anhelo de escapar de los módulos aceptados. En Italia, antes de la Primera Guerra Mundial, estuvo de moda el futurismo. Pero se continuaba atribuyendo demasiada importancia a lo sensorial, a una especie de impresionismo arrebatado y vehemente.

Así pues, primero conocí el dadaísmo indirectamente, a través de la revista *Dada*, impresa en Zurich y, más tarde, entré en contacto con Tristan Tzara.

¿Qué supuso para usted la experiencia dadaísta?

Me adherí a este movimiento por su carácter de tendencia-límite y no en tanto que movimiento artístico. Si se pretendía obrar con seriedad, era imposible mantener eternamente aquella actitud. Uno termina por desandar lo andado, como hicieron Aragon, Breton y, en parte, el propio Tzara; o bien opta por el suicidio, lo que no deja de ser una solución coherente; o se prescinde de todo, que es lo que yo intenté hacer, dentro de mis posibilidades. A partir de 1922 me separé de los dadaístas.

¿Nació su interés por la magia en aquellos momentos?

Yo poseía ya una cultura oriental, pero poco especializada. Justamente después de mi experiencia dadaísta publiqué mis dos libros sobre el individuo absoluto, obras que no aconsejaría leer a nadie porque están escritas con la clásica jerga universitaria. Fueron editadas hacia 1930 y cuando quise releerlas, treinta años después, tuve que hacer un verdadero esfuerzo para concluir la lectura. Pero, por aquellas mismas fechas, también escribí *Ensayos sobre el idealismo mágico*, expuestos en la línea de las ideas de Novalis. Por aquel entonces, todo el mundo, en Italia, andaba embarcado en el neohegelianismo de Croce y otros filósofos italianos. Yo conocía algunas obras de cuya existencia apenas tenían noticia los propios franceses, como las de Lachelier, Lagneau, Weber. Lachelier, en particular, decía: “La filosofía moderna es la reflexión que conduce al reconocimiento de su impotencia y a la necesidad de pasar a la acción para resolver sus problemáticas.”

¿Y fue, entonces, cuando fundó usted el grupo Ur?

“Ur” se ocupaba esencialmente de esoterismo. Intentamos organizar un reducido círculo operativo, absolutamente técnico y privado.

¿Por qué ese nombre «Ur»?

-Esta apelación puede ser la raíz de la palabra “fuego” pyr en griego, y uro en latín. También es el prefijo que, en alemán, significa “primordial”. Este grupo desarrolló su actividad en el periodo 1928-1929. Yo tomaba anotaciones, que luego publicamos en un libro hoy agotado: Introducción a la magia.

¿Qué entendía usted, entonces, por filosofía de la acción?

Cuando me centré en el estudio de las tradiciones fundamentales, escribí, hacia 1925, El Yoga del Poder. No se trataba de activismo, sino de una superación de la condición humana.

¿Conoció usted a Gurdleff?

No, personalmente, pero creo que era más importante lo que hacía que lo que decía. No conviene prestar demasiados oídos a los sujetos que han sido algo en la vida. Se corre el riesgo de que aquéllos no tengan la suficiente cultura para exponer sus ideas o soslayan el verdadero núcleo de su personalidad.

En una obra reciente, Werner Gerson escribe: «Según se dice, Evola fue consejero oficioso de Mussolini en materia de romanidad esotérica y de resurrección del Imperio concebido al estilo gibelino. A partir de 1936, fue el director iniciático de un Comité de Acción para la Universalidad de Roma (CAUR), el cual, tras un congreso mundial celebrado en Erfurt, se convirtió en un asociado del Weltdienst nazi que dirigía el coronel Fleischauer.» ¿Qué hay de verdad en todo ello?

Eltal coronel Fleischauer era un antisemita antimasónico. Yo fui invitado al Congreso de Erfurt en calidad de observador, pero sin tomar parte activa en el mismo. Por otro lado, allí conocí a los miembros de la Revue Internationale des Sociétés Secrètes, de Monseñor Jouin.

A diferencia de R. Guénon, yo no me limité a exponer doctrinas tradicionales, sino que traté de indagar cuáles podían ser las posibilidades de llevarlas a la práctica. Guénon era un hombre prudente, un contemplativo, que a pesar de oponerse a todas las academias habidas y por haber, hubiera podido ingresar en la Sorbona.

Por consiguiente, analicé las consecuencias que podían derivarse de las doctrinas tradicionales en el sentido de una organización social y política del Estado. Vistas así las cosas Rivolta contro il mondo moderno puede considerarse como el texto fundamental de la WeItanschauung de un fascismo purificado. Antes, allá por los años treinta, publiqué un panfleto rebotante de pathos revolucionario y anarquista, Imperialismo pagano, editado con un “Apéndice polémico sobre la reacción del partido güelfo”, en el que confrontaba al fascismo con el siguiente dilema: o bien se dedican ustedes a bromea y a parlotear sobre cuestiones

banales, o bien se plantean en serio la idea de “romanidad” (o sea, de tradición romana), como alma que es de su movimiento. En este último caso, deben solventar la cuestión del cristianismo, en la medida en que vuestra moral quedará vinculada a las realidades paganas, incompatibles con una visión católica de la vida.

Este panfleto desencadenó un escándalo. El Osservatore romano, órgano del Vaticano, pidió explicaciones al fascismo. Hubo una revista católica que publicó como folletín Respuesta a Satán. Después de todo ese alboroto, en el extranjero empezaron a fijarse en mí, y creyeron que yo era la eminencia gris del fascismo...

Y en Roma continúan pensando así...

Rosenberg fue el que más. Por lo visto, creyó que yo era su par italiano. Todo era mentira.

¿Y todavía lo es?

Atienda. Rivolta contro il mondo moderno era una obra mucho más seria que este panfleto, y no tuvo ningún eco en Italia. En aquellos días, la cultura fascista estaba por los suelos. Se gritaba “viva el Duce” y nadie se preocupaba de las cuestiones doctrinales. Se produjo, entre otros, aquel escándalo de la creación de una Academia italiana calcada sobre el modelo de la Academia francesa, y en cuyo seno todo el mundo era antifascista o agnóstico. El propio Mussolini era un socialista ateo, influido por Sorel y Nietzsche.

En consecuencia, fue en Alemania donde el libro tuvo gran repercusión. La situación allí era muy distinta. Requeriría demasiado tiempo analizar las fuerzas en presencia, cuando la génesis del nacionalsocialismo. El hecho más importante era que la cultura alemana, aparte ciertos matices académicos y pedantes, estaba sensibilizada al mito y al símbolo, al contrario que los italianos, racionalistas y católicos. En nuestro país, sólo el filósofo Gian Battista Vico, en el siglo XVIII, constituyó una excepción, mientras que en Alemania el romanticismo preparó el terreno.

De otro lado, quedaban los vestigios de una sociedad feudal, el prusianismo y sus ambiciones, la nostalgia del Deutsche Ritterorder de los Caballeros de la Orden Teutánica. Todos esos medios estaban interesadísimos en mis ideas, tanto más cuanto que yo partía de la idea de una raza boreal primigenia más que de una raza aria. Por lo demás, el término “ario” pertenece al vocabulario filosófico.

Tengo entendido que conoció usted a Himmler, ¿no es cierto?

Sí; demostró por mí un interés especial. En la última fase del nacionalsocialismo, se produjo un encuentro bastante curioso entre el ala conservadora, representada en especial por la Reichswehr, o sea el ejército, y el Herrenklub, el “club de los señores” que presidía el barón von Gleichen, con el cual me unía una íntima amistad. Así pues, a partir de 1935 fui invitado a Berlín. Cada semana, el círculo de los Junkers invitaba a una personalidad, alemana o internacional. Por lo demás, quiero precisar que si alguien se imagina que los concurrentes eran unos

gigantes rubios de ojos azules, se hubiera llevado un gran desengaño, pues la mayor parte eran individuos obesos y de corta estatura. Después de la cena y del ritual de los brindis, el invitado tenía que pronunciar una conferencia. Y así, mientras aquellos señores fumaban sus cigarros y bebían a pequeños sorbos su jarra de cerveza, yo hablaba. Fue entonces cuando Himmler tuvo noticias acerca de mí. Tenía el proyecto de recrear las excelencias del orden teutónico y dotarlo de una base filosófica. La noche de los cuchillos largos, del 30 de junio de 1933, en que murieron asesinados Röhm y los mandos de las SA, se produjo porque aquel había reprochado a Hitler su complicidad con los “barones de la industria y del ejército” y porque quería desembarazarse de la Reichswehr prusiana y reaccionaria para sustituirla por un ejército revolucionario y social, al estilo de Mao Tsétung.

A partir de entonces, las SS cobraron mayor importancia, y se convirtieron en una especie de Estado dentro de otro Estado gracias a Himmler, que andaba de acá para allá pregonando las excelencias del orden; de un orden fundado en la idea de la raza. Tuvo lugar entonces un acercamiento entre el Herrenklub y las SS. A todo lo cual hay que añadir la importancia que revestía la comisión de la Ahnenerbe, o “legado de los ancestros”. Bajo el signo de este acercamiento Himmler celebró, entre 1937 y 1938, una serie de conferencias en grupos reducidos para la oficialidad de las SS, en las que participé como invitado. Además, conocía íntimamente al canciller von Papen y, en Austria, a Karl-Anton von Rohan.

En este medio, opuesto al “populismo dictatorial” del nacional-socialismo’ mi obra fue muy bien acogida. Por otro lado, siendo extranjero e italiano podía decir cosas que hubieran enviado a cualquier otro a un campo de concentración.

Y, sin embargo, mi doctrina de la raza no era la misma que la de los alemanes. Su concepción de la unidad -equivoca- del alma y del cuerpo, los llevaba a determinar las cualidades morales a partir del fondo biológico. La concepción de la raza corresponde, a todas luces, a la concepción que uno tiene del hombre. Desde el punto de vista tradicional, el hombre no es “bios”, vida, materia animada. Los tres elementos fundamentales siempre han sido el cuerpo, el alma y la mente. Por lo que toca a la cuestión judía, la cosa adquiere matices un tanto especiales puesto que interviene una serie de factores sociales. Pero ser ario no es patrimonio exclusivo de un pueblo. El concepto de una “raza alemana” es absurdo.

¿Podría usted precisar su ideario a propósito del problema judío?

En El mito de la sangre esbozo el curso de la historia de la raza humana, desde la antigüedad hasta Hitler. En ella dedico todo un capítulo a los judíos, que corresponde al ensayo, publicado en Alemania sobre la Studenten judenfrage, sobre la génesis del hebraísmo como fuerza destructora.

Y, según usted, ¿cómo se manifiesta esta fuerza destructora?

El judío es un ser desarraigado. El más peligroso no es el hebraísmo tradicional, sino el que carece de patria, de plataforma visual. Según el Antiguo Testamento, Jehová prometió a Israel todas las riquezas de la tierra y una vara de acero para gobernar el mundo. Ahora bien, resulta que este pueblo que se consideró a sí mismo como el pueblo elegido, como el primero, se ha visto confinado al último lugar, perseguido. Este sentimiento de odio enraizó en el inconsciente y determinó ciertas formas de comportamiento. Como Marx, creen estar en posesión de una cierta ideología, pero esta desazón deriva de una impugnación profunda de todo lo existente.

¿Es en esta acusación formal de la “raza judía” cuando usted entroniza determinados valores tradicionales, como la cábala?

No, por supuesto. En el plano de la tradición sería un tanto frívolo crear oposiciones de esa índole. Sólo las formulaciones son diferentes. A determinados niveles se produce un acuerdo entre “los que saben”. Pero, por otra parte, los judíos oscilan sin cesar entre su naturaleza primaria, de apetitos groseros, carnales, y sus aspiraciones de redención. Unos optan así, por el rigorismo ascético y detestan lo carnal; este es uno de los elementos que el judaísmo ha transferido a la religión cristiana. Por otro lado, se dan cuenta de que lo absoluto va en contra de la realidad, y entonces se hunden en esta realidad pecaminosa, buscando coartadas para proyectar este fracaso en otros pueblos.

Con esos dos ingredientes de su idiosincrasia: el impulso de rebeldía nacido de un complejo de resentimiento, de un lado, y esta Schadenfreude o placer maligno que les produce subrayar la falsedad de los ideales de otros pueblos, se puede llegar a Freud o a Max Norda.

En tal caso, el ideal de trascendencia que usted propone ¿se opone al análisis freudiano de las profundidades del inconsciente?

¡Querrá usted decir de los bajos fondos! Con una especie de obsesión enfermiza, Freud indaga cuanto de subpersonal hay en el hombre. Sería preciso psicoanalizar el psicoanálisis.⁶

¿Y sus teorías no llevan a Auschwitz? En una conversación que sostuvimos con anterioridad, usted me confesó que condenaba las atrocidades cometidas por los alemanes. ¿Acaso una cosa no conduce a la otra? ¿No cabría considerar como profético este verso que usted escribió en 1921: “Somos asesinos de manos carbonizadas que contemplamos el sol?”

Al principio, en Alemania, sólo se pretendía un apartheid.

¿De modo que favorece usted la existencia del Estado de Israel?

Si es que existen judíos peligrosos, desde luego no son los que habitan en Israel, cuyas gentes trabajan, se organizan y dan prueba de extraordinarias dotes militares. Los peligrosos son aquellos que habitan en las grandes urbes de Occidente, a los que la democracia deja libres las manos. Por otra parte, en el caso de que alguien pretendiera hoy replantear la cuestión judía, llegaría tarde, pues ya no existe. Como le decía, opino que es mucho más importante la cuestión de la raza "interior". Por lo demás, las actitudes por las que se juzgaba indeseables a los judíos se hallan en la actualidad tan extendidas entre los buenos arios, que sería injusto y carecería de justificación proceder encima a una discriminación.

¿Tuvo usted amigos de raza judía?

-Sí; sobre todo amigas. Si ha leído usted Sexo y carácter, de Weininger, comprenderá el porqué. Weininger, cuya obra traduje al italiano, es un judío que procesa a los demás judíos. Ante todo, señala, es preciso determinar con carácter previo quién es judío, del mismo modo que se establecen las propiedades del triángulo sin tener en cuenta el triángulo de la realidad. Luego, según ese esquema, hay que examinar en qué grado se halla extendida la condición de judío. Los judíos siempre han tenido necesidad de sobrevivir y de saber mentir. Ahora bien, Weininger, que pertenecía a esta raza de ascetas a que antes me refería, y que consideraba a la mujer como un instrumento del diablo, realiza una extraña comparación entre la mujer y el judío: el hombre es a la mujer, dice, lo que el ario es al judío. La mujer miente como miente el judío, y, por lo tanto, nadie es mujer a tan justo título como la hembra judía.

También profesé una gran estima a Michélstaedter, hijo de un judío de Goritzia, autor de un libro sobre la filosofía de la idea pura. Al igual que Weininger, se suicidó a los veinticinco años, y su sobrino, amigo mío, también se suicidó a la misma edad. Teniendo en cuenta su dualismo, estos seres atravesaban una profunda crisis, y terminó por producirse un chispazo, un cortocircuito.

Volvamos al capítulo de sus relaciones con Mussolini.

Durante la época en que yo pronunciaba conferencias en Alemania, Mussolini empezó a interesarse por el racismo. Por tres razones:

*Italia había conquistado Etiopía. Se trataba de fomentar una especie de orgullo nacional entre los colonos italianos para evitar el mestizaje. Este tipo de racismo se parecía menos al racismo fanático alemán que al racismo sutil que los ingleses practicaban en sus colonias.

*En segundo lugar, Mussolini se dio cuenta de que una revolución no pasaba de ser una humorada sin la imagen previa de un hombre "nuevo", Il nuovo Italiano. Todo ello, partiendo de la base de que si se inculca una idea de forma sistemática y pertinaz, ésta termina por ejercer una influencia en la realidad física.

justo al comenzar la guerra, Mussolini leyó mi Síntesis de una doctrina de la raza, obra en la que yo exponía las teorías que antes había explicado en Alemania, y me mandó llamar. Aquello fue en verano, y por esa época yo tenía la costumbre de recorrer los glaciares en compañía de algunas muchachas, sin dejar ninguna dirección. Cuando, al fin, fui conducido a presencia de Mussolini, éste me espetó todo un discurso en presencia del ministro de Cultura Popular para felicitarme y pedirme que colaborara con él. Yo le dije: "Pero Duce; yo no soy fascista" pues es lo cierto que jamás he estado afiliado a ningún partido, y tanto en Italia como en Alemania, me limitaba a prestar mi apoyo a los movimientos en los que tenía esperanzas de poder inocular fuerzas positivas.

¿Y cuáles eran, en su opinión, estas posibilidades positivas?

Todas se hallan expuestas en El Fascismo. Ensayo de un análisis crítico desde el punto de vista de la derecha.

Escribí este libro pensando, sobre todo, en los alemanes -proseguí diciendo al Duce-; pero puesto que usted aprueba las ideas que en él se exponen, tal vez sería útil ejercer a nuestra vez, un influjo sobre los alemanes. No hay ningún pueblo europeo de raza pura; por lo tanto, se trataría de realzar el elemento dominante como configurador de los restantes. Con este criterio se planteó en Alemania el mito de la Aufnordung, o sea la "nortización". En el caso de los romanos, predominaba el elemento ario-romano. "Además, le propongo la creación de una revista italo-alemana que se llamaría Sangre y Espíritu." Mussolini dio su conformidad. Yo me encargaría de todo lo relativo a Italia y Rosenberg y Gross de la problemática alemana. Por desgracia, el proyecto no llegó a prosperar.

¿Cuál era la posición de Himler?

Las SS pretendían adueñarse de los centros neurálgicos del Estado, lo que provocaba una tensión entre ellas y el partido nazi.

¿Qué impresión le causó? ¿Qué aspecto tenía?

-Feo. De corta estatura, usaba quevedos, rostro mongólico. jamás lo hubieran admitido en el cuerpo de haberse presentado voluntario.

¿Y Mussolini?

Cuando tenía que entrevistarse con alguien, en un plano no estrictamente político, procuraba documentarse y asimilar unos cuantos conocimientos que le permitieran salir del paso. Así, mientras yo hablaba, él manifestó su entusiasmo, diciendo: "Estos tres 'grados de la raza se corresponden por entero con los de Platón en su República: en la base de la pirámide se encuentra la masa, que el caudillo necesita; en segundo lugar, los guerreros, la fortaleza de ánimo y, por último, la raza superior: los pensadores y los artistas". A lo que yo repuse: "Un momento, Duce; Platón situaba a los poetas en la base de la pirámide" No volví

a verlo hasta su liberación en el Gran Sasso por Skorzeny. Por aquel entonces, yo me encontraba en el cuartel general de Hitler en compañía de otros italianos.

Por mi parte, me distancié del movimiento fascista en el momento en que se procedió a instaurar una república socialista, pues yo era, ante todo, antisocialista y monárquico. Luego fui herido, y sólo asistí de lejos al final de los acontecimientos.

¿Se desinteresa usted, hay, de la evolución del mundo?

-No, en absoluto. Se me considera como el enemigo público número uno de la democracia y del comunismo, y todavía soy más intransigente que antes. En Los hombres y las ruinas planteó la idea fundamental de la gran tradición europea -más allá de la oposición fascismo-antifascismo-, los principios de autoridad de un poder legítimo y la forma y las condiciones de la unificación europea. Escribí este libro para los hombres que todavía se sostenían en pie entre las ruinas. El prólogo está escrito por el comandante príncipe Borghése, jefe de los servicios especiales de la marina, quien, durante la guerra, se dedicó a hundir, con sus hombres rana, acorazados ingleses en el puerto de Alejandría.

Dejando a un lado los libros, ¿mantiene usted contacto con los movimientos de extrema derecha?

Hace unos años surgió la posibilidad de instaurar en Italia un gobierno tradicional de, signo conservador. En efecto, se fundó un "Movimiento social italiano", integrado en parte por antiguos fascistas, pero también por gente joven, que son los que combaten el comunismo en la calle y en la Universidad. Cuenta con unos dos millones de afiliados.

¿Mantienen algún contacto con el NPD alemán?

-No. Almirante, que sucedió a Michelini en el mando, aboga por una cierta autonomía. Pero otro grupo, "Ordine nuovo" ha adoptado por entero mis ideas. Nuestra tentativa para publicar una revista llamada reaccionario acabó por irse al traste.

Dado que es usted un inconformista integral, ¿es partidario de la "revolución sexual"?

-Siempre he pugnado contra los tabúes burgueses y jamás contraje matrimonio; pero el movimiento de que me habla es una aberración. Wilhelm Reich, Fromm, Luigi Demarchi, que elaboraron las primeras teorías, querían hacer de la sexualidad un elemento para consumo de las masas, democratizarlas. Reich estima que todo lo sadomasoquista es perversión; cosa que no es cierto. El sadomasoquismo es perversión cuando condiciona una experiencia; pero puede ser uno de los aspectos fundamentales de la misma. Reich habla de un complejo de Nirvana, según el cual, el impulso destructor sería producto de la represión; cuando la

carga sexual se halla demasiado comprimida, esta impulsión tiende a manifestarse. Creo, por el contrario, que en toda experiencia sexual auténtica, hay que pensar en la iniciación mística. La verdadera fórmula de una unión, incluso profana, radica en el famoso Cupio dissolvere et dissolvi, destruir y destruirse. So pretexto de valorizar el sexo, se le primitiviza y pierde todo su impacto mágico y sagrado.

Al igual que Wilhelin Reich, aunque en el bando opuesto, su visión del sexo se convierte en el núcleo en torno al cual cristaliza su Weltanschauung, ¿no es así?

En efecto. En esta materia, como en todas, la máxima puede ser: "Me permito todo aquello a lo que puedo renunciar." Si uno está seguro de su poder, no existen barreras. Pero sólo en ese caso.

¿Hay en su sistema, un puesto para la homosexualidad?

-Es la consecuencia o resultado tipo de la vía democrática. Para Reich, la homosexualidad, como las restantes perversiones, es algo lícito. Y conste que no las llamo perversiones desde un punto de vista moral, sino metafísico. Aparte de la homosexualidad biológica -lo que Magnus Hirschfeld llamaba la Zwischenform- en que el amor normal se convierte en anómalo, hay otra de tipo aberrante: el aspecto fundamental en unas relaciones profundas y completas es la polaridad, ya que, repitémoslo, el erotismo es magia antes que nada. Este magnetismo bipolar será tanto más importante cuanto mayor sea la diferencia entre ambos polos.

El filósofo Raymond Abellio, que distingue la "mujer original" de la "mujer última", le reprocha el que sólo tenga usted en cuenta la "mujer absoluta"...

-Es un simple punto de vista. Como ocurre con el triángulo absoluto del que parte Weininger para estudiar la naturaleza de todos los triángulos de la realidad. Es posible subrayar el papel que corresponde a la mujer si recurrimos a los postulados alquímicos. El grado supremo es un grado al que la mujer no puede acceder -también los derviches islámicos dan fe de ello-, lo cual, por otra parte, a ella le tiene sin cuidado. Según el esquema de la gran Obra hay que recorrer las tres fases del negro, blanco y rojo. La primera es el régimen de Saturno; la segunda, la de la Luna, la mujer, la del mercurio, y, la última, es la del hombre, la del Sol y el azufre. Para que el hombre alcance la purificación, al igual que la del oro, ante todo es preciso destruir la forma del yo durante la fase del negro, también llamada fase de la putrefacción. En la segunda fase, aquél se libera bajo el signo de la mujer. Pero en la tercera, el hombre, que parecía muerto en este baño de "leche de la virgen" resucita y reacciona contra la fuerza que lo ha liberado. En cuanto a la mujer, permanece en la fase de iluminación mística.

En tal caso, esa ascensión está reservada a una élite. .,.

No es posible democratizar el sexo ni la magia, los cuales, por otra parte, están estrechamente unidos. En La Metafísica del sexo he pretendido mostrar una serie de experiencias en las que la fuerza sexual no dimana de la libido freudiana, sino de la trascendencia.

En L'Arco e la Clava titula usted uno de los capítulos: Libertá del sesso y libertà dal sesso". Eso, en francés, tiene el mismo significado. ¿Y en italiano?

Quiero decir, con ello, que no basta con liberar el sexo, sino que es preciso liberarse del sexo; liberarse de una persona en el plano sexual es una realización superior. En parte, encontrará usted ejemplo de ello en Histoire d'O. La noción de familia, tal como se entiende hoy, es otra cosa absurda, un proceso de disolución. Con tal de que la emancipación de la mujer no sea una mera emancipación, necia y destructora, en el dominio de lo práctico, sino que se trate de una independencia interna, la pareja cobra un aire de dignidad que respeta la individualidad de cada cual, sin dejar de mantenerla unida en el terreno de la sexualidad. Para la mujer que entiende así la unión, el problema más bien radica en virilizarse mediante el dominio interno y en renunciar a preservar su feminidad. Ambas cosas no se consiguen con facilidad; pero es el supuesto ideal.

Simone de Beauvoir ha escrito un libro en que una "invitada" se introduce en la pareja. ¿Cree usted que una "invitada" puede destruir el núcleo de una pareja?

No, siempre y cuando el hombre y la mujer no sean cartas de un juego que se apoyan unas contra otras, sin consistencia propia. En este caso ideal, uno puede permitirse algunos "Seitespriinge", ciertas diletancias. Pero cuando no se está seguro de uno mismo, entonces conviene amar a varias personas, al objeto de no ligarse a una sola.

Usted habla con frecuencia del tantrismo...

La disciplina interior del tantrismo no apunta de forma exclusiva hacia el otro mundo, sino hacia todo género de cosas, y sabe obtener un antídoto para cualquier veneno, lo cual es aplicable a la sexualidad, pero, también, a todos los restantes.

ENTREVISTA A JULIUS EVOLA, EN "LA NATION EUROPEENNE"

A finales de 1966 y principios de 1967 la revista "La Nation Européenne" publicó la entrevista con Julius Evola que reproducimos a continuación, con introducción de Claudio Mutti. La "La Nation Européenne" fue la revista que sucedió al movimiento paneuropeo "Joven Europa". La revista estaba dirigida por Gerard Berdes y Thiriart, su fundador, era el "consejero político". La entrevista es particularmente interesante porque resume los puntos esenciales del pensamiento evoliano con sencillez y claridad, incluso su postura contraria a los lineamientos de la revista en la que se publicaba. La hemos traducido por primera vez al castellano.

JULIUS EVOLA: ¿UN PESIMISMO JUSTIFICADO?

La entrevista que traducimos aquí en seguida apareció originariamente en francés, sobre los números. 13, del 15 de diciembre de 1966 al 15 de enero de 1967 y 14, del 15 de febrero al 15 de marzo de 1967, de la publicación mensual "La Nation Européenne" (París). La revista, dirigida por Gérard Bordes, tuvo como "consejero político" a Jean Thiriart, que la fundó en 1966, y contó con una red paneuropea de colaboradores. La entrevista, realizada por Franco Rosados, fue acompañada de una foto y de una bibliografía francesa de la producción evoliana y fue precedida por una breve presentación en la que, a pesar de Evola fuera definido como "uno de los más grandes pensadores europeos un líder, un maestro", se establecieron distancias respecto a su "desconfianza hacia el futuro unitario de Europa". Al texto de la entrevista siguió, en el nº 14, una nota editorial que expresó en términos claros la divergencia existente entre el tradicionalismo de Evola y el pragmatismo de Thiriart: "La 'Tradición', ciertamente, es respetable. Admitimos que extraemos de ella cierto modo de ver el mundo y cierto método de acción. Pero no podemos aceptar hacer de ésta 'Tradición' un nuevo 'sentido de la historia' y considerarla como una Biblia que lo encierra todo. Para nosotros, la verdad se construye cada día por métodos y vías diferentes. (...) La verdad no es colocada desde principio como un faro que alumbra la calle. Nosotros pensamos, antes bien, que, al final, el lento y difícil descubrimiento de la verdad nazca, en la mayoría de los casos, de la acción y gracias a la acción."

Claudio Mutti

¿Usted cree que existe una relación entre la filosofía y la política? ¿Puede influir una filosofía en una empresa de reconstrucción política nacional o europea?

Yo no creo que una filosofía entendida en sentido estrechamente teórico pueda influir en la política. Para influir, necesita que se encarna en una ideología o en una concepción del mundo. Y cuánto ha ocurrido, por ejemplo, con el Ilustración, con el materialismo dialéctico marxista y con algunas concepciones filosóficas que fueron incorporadas a la concepción del mundo del nacionalsocialismo alemán. En general, la época de los grandes sistemas filosóficos ha concluido; hoy, no existen más que filosofías bastardas y mediocres. En una de mis obras pasadas, de mi período filosófico, yo puse en exergo estas palabras de Jules Lachelier: "La filosofía, moderna, es una reflexión que ha acabado por reconocer la misma impotencia y la necesidad de una acción que parta del interior". El dominio propio de una acción de este tipo tiene un carácter metafilosófico. De aquí, la transición que se observa en mis libros, que no hablan de "filosofía", sino de "metafísica", de visión del mundo y doctrinas tradicionales.

¿Piensa usted que moral y ética son sinonímicas y que tengan que tener un fundamento filosófico?

Es posible establecer una distinción, si por "moral" se entiende específicamente la costumbre y por "ética" una disciplina filosófica (la llamada la "filosofía moral"). En mi opinión, cualquier ética o cualquier moral que quiera tener un fundamento filosófico de carácter absoluto, es ilusoria. Sin referencia a algo trascendente, la moral no puede tener más que un alcance relativo, contingente, "social", y no puede resistir una crítica del individualismo, del existencialismo o del nihilismo. Lo he demostrado en mi libro Cabalgar la tigre, en el capítulo titulado En el mundo donde Dios ha muerto. En este capítulo también he afrontado la problemática planteada por Nietzsche y por el existencialismo.

¿Usted cree que la influencia del Cristianismo ha sido positiva para la civilización europea? ¿No piensa que al haber adoptado una religión de origen semítico haya desnaturalizado algunos valores europeos tradicionales?

Hablando de Cristianismo, a menudo he usado la expresión "la religión que ha prevalecido en Occidente". En efecto el mayor milagro del Cristianismo es haber logrado afirmarse entre los pueblos europeos, incluso teniendo en cuenta la decadencia en que cayeron numerosas tradiciones de estos pueblos. Sin embargo no hace falta olvidar los casos en los que la cristianización de occidente ha sido solamente exterior. Además, si el Cristianismo ha alterado, sin ninguna duda, algunos valores europeos, también hay casos en los que estos valores han resurgido del Cristianismo, rectificándolo y modificándolo. De otro modo el catolicismo sería inconcebible en sus diferentes aspectos "romanos"; del mismo modo sería inconcebible una parte de la civilización medieval con fenómenos como la aparición de las grandes órdenes caballerescos, del tomismo, cierta mística de alto nivel, por ejemplo Meister Eckhart, el espíritu de las Cruzadas, etcétera

¿Usted piensa que el conflicto entre güelfos y gibelinos en el curso de la historia europea sea algo de más que un simple episodio político y cons-

tituya un conflicto entre dos formas de espiritualidad? ¿Cree posible un recrudescimiento del "gibelinismo"?

La idea de que los orígenes de la lucha entre el Imperio y la Iglesia no haya sido solamente una rivalidad política, sino que esta lucha tradujo la antinomia de dos tipos de espiritualidad, constituye el tema central de mi libro El misterio del Grial y la tradición gibelina del Imperio. Este libro ha sido publicado en alemán y se editará pronto también en francés. En el fondo, el "gibelinismo" atribuyó a la autoridad imperial un fundamento de carácter sobrenatural y trascendente, algo que sólo la Iglesia pretendió poseer, el propio Dante defiende en parte la misma tesis. Así, algunos teólogos gibelinos pudieron hablar de "religión real" y, en particular, atribuir un carácter sagrado a los descendientes de los Hohenstaufen. Naturalmente, con el imperio cristalizó un tipo de espiritualidad que no puede ser identificado con la espiritualidad cristiana. Pero si éstos son los datos del conflicto güelfo-gibelino, está claro, entonces, que una resurrección del "gibelinismo" en nuestra época es muy problemático. ¿Dónde encontrar, en efecto, las "referencias superiores" para oponerse a la Iglesia, si eso no ocurre en nombre de un Estado laico, secularizado, "democrático" o "social", desprovisto de la concepción de la autoridad procedente de lo alto? Ya el "los von Rom" y el "Kulturkampf" del tiempo de Bismarck tuvieron solamente un carácter político, por no hablar de las aberraciones y de la ficción de cierto neopaganismo.

En su libro El Camino del Cinabrio, dónde expone la génesis de sus obras, admite que el principal defensor contemporáneo de la concepción tradicional, René Guénon, ha ejercido cierta influencia sobre de ella, al punto que le han definido "el Guénon italiano". ¿Existe una correspondencia perfecta entre su pensamiento y el de Guénon? ¿Y no cree, a propósito de Guénon, que ciertos entornos sobrestimen la filosofía oriental?

Mi orientación no difiere de la de Guénon en lo que atañe al valor atribuido al Mundo de la Tradición. Por Mundo de la Tradición se entiende una civilización orgánica y jerárquica en la que todas las actividades están orientadas por lo alto y hacia lo alto y están ligadas a valores que no son sencillamente valores humanos. Como Guénon, he escrito muchas obras sobre la sabiduría tradicional, estudiando directamente sus manantiales. La primera parte de mi obra principal Revuelta contra el mundo moderno es precisamente una "Morfología del Mundo de la Tradición". También hay correspondencia entre Guénon y yo en lo que se refiere a la crítica radical del mundo moderno. Sobre este punto hay sin embargo divergencias menores entre él y yo. Dada su "ecuación personal", en la espiritualidad tradicional, Guénon ha asignado al "conocimiento" y a la "contemplación" la primacía sobre la "acción"; ha subordinado la majestad al sacerdocio. Yo, en cambio, me he esforzado en presentar y valorizar la herencia tradicional desde el punto de vista de una espiritualidad de la "casta guerrera" y de enseñar las posibilidades igualmente ofrecidas por la "vía" de la acción. Una consecuencia de estos puntos de vista diferentes es que, si Guénon asume como base para una eventual reconstrucción tradicional de Europa una elite intelectual, yo, por mi parte, soy bastante propenso a hablar de Orden. También divergen los juicios que Guénon y yo damos sobre el Catolicismo y la Masonería. Creo sin embargo que la fórmula de Guénon no se sitúa en la línea del hombre occidental, que a pesar de todo, por su naturaleza, está orientado especialmente hacia la acción.

No se puede hablar aquí de “filosofía oriental”; se trata, en realidad, de una modalidad de pensamiento oriental que forma parte de un saber tradicional que, también en Oriente, se ha mantenido más íntegro y más puro y ha tomado el lugar de la religión, pero que estuvo difundido igualmente en el occidente pre-moderno. Si estas modalidades de pensamiento valorizan lo que tiene un contenido universal metafísico, no se puede decir que sean sobrestimadas. Cuando se trata de concepción del mundo, hace falta guardarse de las simplificaciones superficiales. Oriente no comprende sólo la India del Vêdanta, de la doctrina del Mâyâ y la contemplación separada por el mundo; también comprende a la India que, con el Bhagavad Gîtâ, ha dado una justificación sacra a la guerra y al deber del guerrero; también incluye la concepción dualista y combativa de la Persia antiguo, la concepción imperial cosmocrática de la antigua China, la civilización japonesa, tan lejana por ser únicamente contemplativa e introvertida, donde una fracción esotérica del budismo ha dado nacimiento a la “filosofía” de los Samurais, etcétera

Desdichadamente, lo que caracteriza el mundo europeo moderno no es la acción sino su falsificación, es decir un activismo sin fundamento, que se limita al dominio de las realizaciones puramente materiales. “Está separada del cielo con el pretexto de conquistar la tierra”, hasta no saber ya qué es realmente la acción.

Su juicio sobre la ciencia y sobre la técnica parece, en su obra, negativo. ¿Cuáles son las razones de su posición? ¿No cree que las conquistas materiales y la eliminación del hambre y la miseria permitirán de afrontar con más energía los problemas espirituales?

En lo que respecta el segundo tema que plantea, le diré que, al igual que existe un estado de embrutecimiento debido a la miseria, así también existe un estado de embrutecimiento debido al bienestar y a la prosperidad. Las “sociedades” del bienestar, en las que no se puede hablar de existencia de hambre y de miseria, están lejos de engendrar un aumento de la verdadera espiritualidad; más bien, allí consta una forma violenta y destructiva de revuelta de las nuevas generaciones contra el sistema en su conjunto y contra una existencia desprovista de sentido, EEUU-Inglaterra-Escandinavia. El problema consiste en fijar un justo límite, frenando el frenesí de una economía capitalista creadora de necesidades artificiales y liberando al individuo de su creciente dependencia del engranaje social y productivo. Haría falta establecer un equilibrio. Hasta hace poco, el Japón dio el ejemplo de un equilibrio de este tipo; se modernizó y no se dejó distanciar de occidente en los dominós científicos y técnicos, incluso salvaguardando sus tradiciones específicas. Pero hoy la situación es bien diferente.

Hay un otro apunto fundamental a subrayar: es difícil adoptar la ciencia y la técnica circunscribiéndolas dentro de los límites materiales y como instrumentos de una civilización; al revés, es prácticamente inevitable que se empapen de la concepción del mundo sobre que se basa la moderna ciencia profana, concepción prácticamente inculcada en nuestros espíritus por los métodos de instrucción habitual que tiene, sobre el plano espiritual, un efecto destructivo. El concepto mismo del verdadero conocimiento viene así a ser falseado totalmente.

Usted también ha hablado de su “racismo espiritual”. ¿Cuál es el sentido exacto de esta expresión?

En mi fase anterior, he creído bien formular una doctrina de la raza que habría impedido al racismo alemán e italiano concluir como una forma de “materialismo biológico”. Mi punto de partida ha sido la concepción del hombre como ser constituido de cuerpo, de alma y de espíritu, con la primacía de la parte espiritual sobre la parte corpórea. El problema de la raza debió pues considerar cada uno de estos tres elementos. De aquí la posibilidad de hablar de una raza del espíritu y del alma, además de una raza biológica. La oportunidad de esta formulación reside en el hecho de que una raza puede degenerar, aún permaneciendo biológicamente pura, si la parte interior y espiritual ha muerto, menguado u obnubilada, si ha perdido la misma fuerza, como ocurre con algunos tipos nortños actuales. Además los cruces, de los que hoy pocas estirpes quedan fuera, pueden tener como resultado que a un cuerpo de determinada raza estén ligados, en un individuo dado, el carácter y la orientación espiritual propia de otra raza, de donde deriva una concepción más compleja del mestizaje. La “raza interior” se manifiesta por el modo de ser, por un comportamiento específico, por el carácter, por no hablar de la manera de concebir la realidad espiritual, los muchos tipos de religiones, de ética, de visiones del mundo etcétera, pueden expresar “razas interiores” bien ajustadas. Este punto de vista permite superar muchas concepciones unilaterales y ampliar el campo de las investigaciones. Por ejemplo, el judaísmo se define sobre todo en los términos de una “raza” del alma, de una conducta, única, observable en individuos que, desde el punto de vista de la raza del cuerpo, son muy diferentes. De otra parte, para decirse “arios”, en el sentido completo de la palabra, no es necesario tener la mínima gota de sangre hebrea o de una raza de color; haría falta ante todo examinar cuál es la verdadera “raza interior” o sea el conjunto de calidad que en origen correspondieron al ideal del hombre ario. He tenido ocasión de declarar que, hoy en día, no debería insistirse demasiado sobre el problema hebreo; en efecto, las calidades que dominaron y dominan hoy en muchos tipos de judíos son, así mismo, evidentes en tipos “arios”, sin que en este últimos se pueda invocar como atenuante la mínima circunstancia hereditaria.

En la historia de Europa, han sido muchos los intentos de formar un “Imperio europeo”: Carlomagno, Federico I y Federico II, Carlos V, Napoleón, Hitler, pero nadie ha logrado rehacer, de manera estable, el Imperio de Roma. ¿Cuáles han sido, según usted, las causas de estos fracasos? ¿Piensa que hoy la construcción de un Imperio europeo sea posible? ¿Si no, cuales son las razones de su pesimismo?

Para contestar, incluso de manera sumaria, a esta pregunta, haría falta poder contar con un espacio más grande que el de una entrevista. Me limitaré a decir que los obstáculos principales, en el caso del Sacro Romano Imperio, ha sido la oposición de la Iglesia, el inicio de la revuelta del Tercer Estado, como en el caso de las Comunas italianas, el nacimiento de Estados nacionales centralizados que no admitieron alguna autoridad superior y, por fin, la política, no imperial, sino imperialista de la dinastía francesa. Yo no atribuiría, al intento de Napoleón, un verdadero carácter imperial. A pesar de todo, Napoleón ha sido el exportador de las ideas de la Revolución francesa, ideas que han sido utilizadas contra la Europa dinástica y tradicional.

En lo que se refiere a Hitler, haría mantener algunas reservas en la medida en que su concepción del imperio se basó en el mito del Pueblo, Volk = Pueblo-raza, concepción que revistió un aspecto de colectivización y exclusivismo nacionalista, etnocentrismo. Sólo en el último período del Tercer Reich los puntos de vista se extendieron, de una parte gracias a la idea de un Orden, defendida por algunos entornos de las SS, de otra gracias a la unidad internacional de las divisiones europeas de voluntarios que combatieron sobre la frente del este.

Por el contrario, convendría recordar el principio de un Orden europeo que ha existido con la Santa Alianza, cuya decadencia fue imputable en gran parte a Inglaterra, y también con el proyecto llamado Drei Kaiserbund, en tiempos de Bismarck: la línea defensiva de los tres emperadores que habría tenido que englobar también a Italia, con la Tríplice Alianza y al Vaticano y oponerse a las maniobras antieuropeas de Inglaterra y de la misma América.

Un "Reich Europeo", no una "Nación Europea", sería la única fórmula aceptable desde el punto de vista tradicional por la realización de una unificación auténtica y orgánica de Europa. En cuanto a la posibilidad de realizar la unidad europea de este modo, no puedo no ser pesimista por las mismas razones que me han inducido a decir que hoy, hay poco espacio para un renacimiento del "gibelinismo": no hay un punto de referencia superior, no existe un fundamento para dar solidez y legitimidad a un principio de autoridad supranacional. No se puede en efecto descuidar este apunto fundamental y conformarse con recurrir a la "solidaridad activa" de los europeos contra las potencias antieuropeas, pasando por encima de las divergencias ideológicas. Incluso cuando se llegara, con este método pragmático, a hacer de Europa una unidad, siempre existiría el peligro de ver nacer, en esta Europa, nuevas contradicciones disgregadoras, en particular en lo que respecta a las divergencias ideológicas y a causa de la falta de un principio de autoridad superior. Hoy es difícil hablar de una "común cultura europea": la cultura moderna no conoce fronteras; Europa importa y exporta "bienes culturales"; no sólo en el dominio de la cultura, sino también en el dominio del modo de vivir, manifiesta cada vez más una nivelación general que, conjugada con la nivelación producida por la ciencia y la técnica, provee argumentos no a los que quieren una Europa unitaria, sino a los que desearían edificar un Estado mundial. De nuevo, nos estrellamos con el obstáculo constituido por la inexistencia de una verdadera idea superior diferenciadora, que debería ser el núcleo del imperio europeo. Más allá de todo esto, el clima general es desfavorable: el estado espiritual de devoción, de heroísmo, de fidelidad, de honor en la unidad, que debería servir de cemento al sistema orgánico de un Orden europeo imperial es hoy, por así decirlo, inexistente. Lo primero a realizar debería ser una purificación sistemática de los espíritus, antidemócrata y antimarxista, en las naciones europeas. Sucesivamente, haría falta poder sacudir las grandes masas de nuestros pueblos con medios diferentes, sea recurriendo a los intereses materiales, sea con una acción de carácter demagógico y fanático que, necesariamente, influiría en la capa subpersonal e irracional del hombre. Estos medios implicarían fatalmente ciertos riesgos. Pero todos estos problemas son extremadamente difíciles de solventar en la práctica; por otra parte, ya he tenido ocasión de hablar de ello en uno de mis libros, Los hombres y las ruinas.

ENTREVISTA A JULIUS EVOLA EN VIDEO

Biblioteca Evoliana - Existen muy pocas fotos de Evola a lo largo de su vida y menos documentos gráficos, por lo tanto, el video que ofrecemos a continuación es una rareza que nos ha sido remitida por un amigo de Murcia. Evola sostenía, reproduciendo el criterio del mundo clásico, que la personalidad era una máscara y, por tanto, no se preocupó jamás de la promoción de su persona; partidario del "aquí y del ahora" consideraba la fotografía y el cine como desviaciones que remitían al pasado. Por nuestra parte, no podemos sino considerar este vídeo como una rareza filmada en los últimos años de vida de Julius Evola y un tributo animado a su obra.

Puede verse en este link:

https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=gCvUvmQJgZM

Ensayos y Biografías

BIOGRAFÍAS DE EVOLA:

En la sección biografías se encuentras las cinco partes de la obra “Evola, Genon y el Cristianismo”, escrito por Daniel Cologne en 1978. Se encuentra aquí:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/biografias-de-evola.php>

Puede encontrarse en libro traducido.

Puede encontrarse como audio-book en el canal Traditio de iVoox:

http://www.ivoox.com/podcast-evola-guenon-cristianismo-daniel-cologne_sq_f178926_1.html

Extraídos de la Biblioteca Evoliana:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/ensayos.php>

<http://juliusevola.blogia.com/temas/biografias-de-evola.php>

ENSAYOS DE EVOLA:

Por su extensión, es imposible añadirlos. Se encuentran aquí:

<http://juliusevola.blogia.com/temas/ensayos.php>

Son los siguientes:

- Orientaciones:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/090909--orientaciones-de-julius-evola.php>

- Doctrina aria de lucha y victoria:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/090910-doctrina-aria-de-lucha-y-victoria.-julius-evola.php>

- Metafísica de la guerra:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/091006-metafisica-de-la-guerra..php>

- Americanismo y bolchevismo:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/091008--americanismo-y-bolchevismo-.-por-julius-evola.php>

- La leyenda del Grial y el "misterio" del imperio:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/091502-la-leyenda-del-grial-y-el-misterio-del-imperio.-julius-evola.php>

- Civilizaciones de tiempo y civilizaciones de espacio:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/091607-civilizacion-del-tiempo-y-civilizaciones-del-espacio.-julius-evola.php>

- La tradición nordico-aria:

<http://juliusevola.blogia.com/2006/111301-la-tradicion-nordico-aria.-julius-evola.php>

- Sobre lo heroico, lo sapiencial y sobre la tradición occidental:

<http://juliusevola.blogia.com/2007/030901-sobre-lo-heroico-lo-sapiencial-y-sobre-la-tradicion-occidental-por-julius-evola.php>